Franz-Josef Arlinghaus, Walter Erhart,
Lena Gumpert, Simon Siemianowski

SICH SELBST VERGLEICHEN

Zur Relationalität autobiographischen Schreibens vom 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart



[transcript] Histoire

Franz-Josef Arlinghaus, Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski
Sich selbst vergleichen

Histoire | Band 179

Franz-Josef Arlinghaus, geb. 1960, ist Professor für Allgemeine Geschichte unter besonderer Berücksichtigung des Hoch- und Spätmittelalters an der Universität Bielefeld.
Walter Erhart, geb. 1959, ist Professor für Germanistische Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld.
Lena Gumpert, geb. 1987, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Geschichtswissenschaft und am Sonderforschungsbereich 1288 »Praktiken des Vergleichens« an der Universität Bielefeld.
Simon Siemianowski, geb. 1991, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Globalgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Tübingen.

Franz-Josef Arlinghaus, Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski

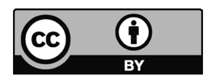
Sich selbst vergleichen

Zur Relationalität autobiographischen Schreibens
vom 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Heather Horton: »Four Lauras«
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5200-0
PDF-ISBN 978-3-8394-5200-4
https://doi.org/10.14361/9783839452004

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Vorwort

Franz-Josef Arlinghaus, Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski

Das von der kanadischen Künstlerin Heather Horton gemalte Titelbild dieses Buches zeigt zwei Frauen, die sich selbst im Spiegel betrachten. Bei einem genaueren Blick fällt jedoch auf, dass *The Four Lauras* dieselbe Frau zweimal zeigt, die durch den Blick in den Spiegel gleich vierfach abgebildet ist. Die vier Lauras zeigen zwei in Kleidung und (Tages-)Zeit höchst unterschiedliche Facetten des Ich, jeweils dem eigenen Selbst gespiegelt und zurückgeworfen. Sich selbst zu repräsentieren, scheint in einer mehrfachen Relationierung unterschiedlicher Selbstbilder zu bestehen, sogar noch bevor andere Personen und Figuren überhaupt Teil dieser Selbstbeschreibung werden. Doch nach welchen Mustern erfolgt dieses In-Beziehung-Setzen unterschiedlicher Selbst- und Fremdbilder? Und durch welche Umstände wird es bedingt?

Die jeweilige Ausprägung und das spezifische Moment solcher Selbstrelationierungen könnten darüber Auskunft geben, wie sich das Individuum zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen gesellschaftlichen Orten jeweils konstituiert. Unter den zahlreichen Formen, sich in eine Beziehung zu sich selbst (und zu anderen) zu setzen, scheinen Praktiken des Vergleichens einen besonderen Blick auf diesen Vorgang zu ermöglichen, da sie nicht einseitig Differenz oder Ähnlichkeit betonen, sondern beides zugleich in Szene setzen: Erst die Annahme einer Ähnlichkeit ermöglicht im Vergleichen die Beobachtung von Differenz.

Das vorliegende Buch hat den Status eines Experiments. Geschichts- und Literaturwissenschaftler*innen machen sich darin gemeinsam auf die Suche nach den bislang weitgehend unbemerkt gebliebenen Spuren des Sich-Selbst-Vergleichens in autobiographischen Texten des Mittelalters, der frühen Neuzeit und der Moderne. Sie untersuchen die Thesen der Geschichtsschreibung und Literaturwissenschaft zum autobiographischen Schreiben, sie prüfen theoretische Modelle zur Beschreibung vormoderner und moderner Individualität und erproben sie in einer Reihe von detaillierten Fallstudien und

konkreten Interpretationen zu Selbstzeugnissen des 11. und 12. Jahrhunderts, zu Familien- und Hausbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts sowie zu Autobiographien vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Die Vorläufigkeit dieser Studien ist Programm: Es handelt sich nicht um eine neue Geschichte der Autobiographie, sondern um einen ersten Weg, die grundlegende Relationalität des autobiographischen Schreibens neu zu erkunden und zu diesem Zweck die wechselvolle Geschichte des Sich-Selbst-Vergleichens in den Blick zu nehmen. Die Beiträge erzählen insgesamt weder eine kontinuierliche Entwicklung noch beschreiben sie eine Gattungsgeschichte der Autobiographie mit vereinzelten Höhepunkten, die bei den *Bekenntnissen* von Augustinus beginnen und mit Goethes *Dichtung und Wahrheit* auch fast schon wieder enden würde. Die hier vorgestellten Analysen autobiographischer Texte beschreiben vielmehr eine Reihe unterschiedlicher, historisch bedingter Schreib- und Erzählformen, mit denen sich ein autobiographisches Ich in Bezug zu sich selbst und zu anderen zu setzen versucht. Zugleich verweisen jedoch Querverweise zwischen den einzelnen Beiträgen auf ähnliche oder abweichende Befunde sowie auf mögliche Anschlussfragen.

Dieses Experiment steht im Kontext einer Zusammenarbeit im Sonderforschungsbereich *Praktiken des Vergleichens. Die Welt ordnen und verändern* (SFB 1288) an der Universität Bielefeld. Ausgangspunkt des gemeinsamen Teilprojektes mit dem Titel *Nonkommensurabel? Das sich vergleichende Selbst in Vormoderne und Moderne (11.–19. Jahrhundert)* war die Spannung zwischen der behaupteten Unvergleichbarkeit des modernen Individuums einerseits und dem allgegenwärtigen Phänomen des sozialen Vergleichens andererseits. Das Ich wird als unvergleichbar positioniert – und scheint sich doch ständig mit anderen zu vergleichen: Dieser paradoxe Sachverhalt – so die Vermutung – wird vor allem auch in autobiographischen Texten ausgetragen, deren Funktion und Legitimation trotz der ständigen Relationierung mit anderen nicht zuletzt gerade darin zu bestehen scheint, die Besonderheit ihrer Verfasser*innen in spezifischer Weise auszuweisen.

Das Paradox der Unvergleichbarkeit gewinnt seine Konturen insbesondere dann, wenn man autobiographische Texte des 12. oder des 16. Jahrhunderts mit in den Blick nimmt. Denn in Mittelalter und Früher Neuzeit gewinnt das Ich sein Profil nicht durch Behauptungen der Unähnlichkeit und der Einzigartigkeit, sondern im Gegenteil durch Vergleiche und Analogiebildungen, die die Ähnlichkeit des Einzelnen mit – oft herausragenden – Figuren der Bibel oder der Geschichte ausstellen. Es ist vielleicht ein erstes Ergebnis der Analyse autobiographischer Texte der Vormoderne, dass dieses Sich-Ähnlich-

Machen-Wollen gerade nicht als Hinweis auf mangelndes Eigenbewusstsein oder gar ein Auflösen des Ichs in Gruppenbeziehungen gelesen werden darf. Vielmehr war es Ausdruck einer im Vergleich zur Moderne anders gelagerten Individualität, die mit dieser Form der Relationierung vom eigenen Selbstbewusstsein und vor allem von einer spezifischen Besonderheit des eigenen Ichs zu erzählen wusste.

Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Ermöglichung des Forschungsprojekts, ebenso Carina Engel für ihre Mitarbeit und ihre wertvollen Recherchen und Hinweise zur Autobiographik des 19. Jahrhunderts. Wir danken ferner den Gesprächspartner*innen, mit denen wir einzelne Kapitel und Ergebnisse des Buches diskutieren konnten: Rosamond McKitterick (Cambridge), Sarah Nienhaus (Münster), Jörg Sonntag (Dresden), Martina Wagner-Egelhaaf (Münster), Tobias Werron (Bielefeld) und Kerstin Wilhelms (Münster). Ein besonderer Dank gilt Christopher Kuhlmann (Bielefeld) für die gründliche Lektüre und das Lektorat aller Texte sowie die unermüdliche Hilfe auf dem Weg vom Manuskript bis zum fertigen Buch.

Bielefeld, im Februar 2020

I. Ähnlich, Anders, Einzigartig[1]
Sich selbst Vergleichen und die Historisierung des autobiographischen Schreiben

Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski

In einem nachträglichen Vorwort zu seinen *Confessions* (1782) präsentiert Jean-Jacques Rousseau seine Autobiographie als Dokument für die vergleichenden Wissenschaften: »ein einzigartiges und nützliches Werk, das als erstes Vergleichsstück beim Studium der Menschen dienen kann.«[2] Der*Die Leser*in halte bereits den ersten Zeilen des Haupttextes zufolge ein ›einzigartiges‹ Werk in den Händen: »Ich beginne ein Unternehmen, das ohne Beispiel ist und das niemand nachahmen wird.«[3] Die Gattung und die Redeformen dieser Autobiographie, die damit beispielhaft vorgelegte Enthüllung und Präsentation des eigenen Lebens, zielen auf die Einzigartigkeit dieses sich selbst beschreibenden Menschen: »Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe.«[4]

1 Eine Vorfassung dieses Kapitels wurde in einer Research Class der »Bielefeld Graduate School of History and Sociology« und des Sonderforschungsbereichs 1288 »Praktiken des Vergleichens« vorgestellt und diskutiert. Wir danken den Doktorand*innen des SFB für Kritik, Kommentare und Hinweise.

2 Jean-Jacques ROUSSEAU: Die Bekenntnisse und Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, München 1978, S. 7. (»un ouvrage unique et utile, lequel peut servir de prémiére piéce de comparaison pour l'étude des hommes«) Jean-Jacques ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Œuvres Completes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 3.

3 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'éxemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

4 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

In den berühmt gewordenen Eingangssätzen der *Confessions* weist Rousseau die eigene Vergleichbarkeit ab und betont die radikale Differenz des*der Autobiographen*in zu anderen Menschen als eine Art *raison d'être* des gesamten Vorhabens: »Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.«[5] Statt des Komparativs »besser« (»mieux«), der den Wert und die Konkurrenz der Menschen untereinander zu messen verstünde, verweist die ›Andersheit‹ auf ein inkommensurables Selbst. Dennoch, soll die Autobiographie als ein »Vergleichsstück« dem Studium der Menschheit dienen, ist sie offensichtlich darauf ausgelegt, Vergleiche zu initiieren. Scheinbar ist hier eine grundsätzliche Paradoxie des modernen autobiographischen Schreibens formuliert: Das Selbst wird als unvergleichbar vorausgesetzt, im selben Zug aber mit anderen verglichen und in Relation zu (Mit-)Menschen gesetzt. Zumeist gilt die von Rousseau prominent behauptete Einzigartigkeit eines unvergleichlichen Ich sogar als die *differentia specifica* moderner Autobiographien.

Wenig Beachtung erfuhr hingegen bisher die Praxis des Vergleichens selbst. Die paradoxe Spannung zwischen Vergleichsvollzug und Unvergleichbarkeitsbehauptung sowie die ihr zugrundeliegende Eigenschaft des Vergleichens, sowohl Ähnlichkeit als auch Differenz zu adressieren, deuten auf ihre mögliche Bedeutung für unterschiedliche Formen der Selbstthematisierung hin. Diesem vermuteten Potential nähert sich das vorliegende Kapitel zunächst explorativ und fragt ausgehend von Rousseau nach möglichen Funktionen von Selbstvergleichen in autobiographischen Texten sowie nach Möglichkeiten, die ihnen zugrundeliegende Praxis des Selbstvergleichens zu historisieren.

Rousseaus »Bekenntnisse« und die moderne Paradoxie des Vergleichens

Der Beginn von Rousseaus *Confessions* gilt seit langem als *locus classicus* der modernen Autobiographie. Bereits die sich anschließenden Beschreibungen betonen die Einzigartigkeit des kindlichen Charakters, indem dieser sich nämlich dem Verständnis und der Einordnung in bekannte Verhaltensweisen entzieht. Statt zu ›vergleichen‹ und aus der zeitlichen Distanz des Autobiographen die erinnerte Kindheit in Ordnungsmuster und Verständnishorizon-

---

5 J.-J. Rousseau: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«) J.-J. Rousseau: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

te einzufügen, bekennt Rousseau vielmehr die auch retrospektive Undurchdringlichkeit der eigenen kindlichen Existenz. So bleibt die lückenhafte Erinnerung an ein von der Tante gesungenes Kinderlied ein nicht aufzulösendes Rätsel: »eine Seltsamkeit, die ich nicht begreife«[6]. Und wenn Rousseau jenes sich damals entwickelnde, »zugleich stolze und zärtliche Herz«[7], jenen »weichliche(n) und doch unbändige(n) Charakter«[8] präsentiert, bleibt das so beschriebene (Kindheits-)Ich gerade in dieser nicht zu begreifenden Mischung und Rätselhaftigkeit unbestimmt und unverständlich. Das Kinderspiel mit dem Vetter Bernhard markiert folglich eine Episode, die sich der vergleichenden Betrachtung von Kindheiten – dem »Studium der Menschen«[9] – gerade entzieht: »Diese Bemerkungen mögen kindisch sein, aber sie bieten ein Beispiel, das vielleicht einzig ist, seit es Kinder gibt.«[10] Die rhetorischen Abschwächungen in diesen Erinnerungen an die eigene Kindheit wiederum (»si l'on veut«, »peut être«, »[j]e croix«[11]) heben die eingangs proklamierte Einzigartigkeit mancher Charakterzüge zusätzlich hervor, indem sie das noch nie vermessene Terrain eines solchen ›Individuums‹ explorativ beschreiben: »Ich glaube, daß nie ein Wesen unsrer Art von Natur weniger eitel war als ich.«[12]

Solche und ähnliche Passagen haben dazu geführt, den häufig mit Rousseau in Verbindung gebrachten Einsatzpunkt moderner Autobiographik mit der prätendierten »Unverwechselbarkeit«[13] des erzählten Charakters, der ›uniqueness‹ und ›incomparability"[14] des*der Autobiographen*in in Verbindung

---

6 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 15. (»un caprice auquel je ne comprends rien«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 11.

7 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 16. (»ce cœur à la fois si fier et si tendre«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 12.

8 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 16. (»ce caractére efféminé mais pourtant indomptable«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 12.

9 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 7. (»l'étude des hommes«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 3.

10 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 17f. (»Ces remarques sont, si l'on veut, pueriles, mais il en résulte pourtant un exemple peut être unique, depuis qu'il existe des enfans«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 14.

11 Ebd.

12 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 18. (»Je crois que jamais individu de notre espéce n'eut naturellement moins de vanité que moi«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 14.

13 Martina WAGNER-EGELHAAF: Autobiographie, Stuttgart/Weimar ²2005, S. 165.

14 Vgl. Eli FRIEDLANDER: Rousseau's Autobiographies, in: Maria DIBATTISTA/Emily Ondine WITTMAN (Hg.), The Cambridge Companion to Autobiography, Cambridge 2014, S. 59.

zu bringen: »the very exemplification of the self's relation to itself that is always inherently unique and incomparable.«[15] Zugleich aber klassifiziert Rousseau seine ›Bekenntnisse‹ als Modell und ›Teilstück‹ jenes vergleichenden Studiums der Menschen, das in Verbindung mit der vergleichenden Anatomie die wissenschaftliche Methode des ›Vergleichens‹ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast überall in Europa auch für die Anthropologie zugrunde legte.[16]

Bereits hier – zu Beginn seiner *Bekenntnisse*, aber vor allem in den nachgelassenen Entwürfen und Kommentaren zu seiner Selbstbiographie – beschreibt Rousseau die ganze Paradoxie des Unternehmens. Wer sich als »besser« (»mieux«)[17] bezeichnet, ordnet sich selbst durch den Komparativ von vornherein in Vergleichsmaßstäbe ein, das Anderssein (»autre«) hingegen setzt auf den bloßen Unterschied und weist Vergleichsmaßstäbe zunächst ab. Gerade die ›Einzigartigkeit‹ und die ›Unvergleichbarkeit‹ des präsentierten Selbst aber werden vorgelegt zum Vergleich: »Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, [...] Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.«[18] Die Behauptung der radikalen Andersheit negiert den Komparativ (»mieux«), provoziert aber mit fast derselben Schreibgeste den Vergleich. Schon das französische Wort »semblables«, den ›Meinesgleichen‹ und ›Ähnlichen‹, denen sich der Mensch in seiner ganzen »Naturwahrheit« präsentieren möchte, ist paradox, widerspricht der Autor damit doch seiner in derselben Passage behaupteten ›Andersheit‹.

Die Unvergleichbarkeit – Ablehnung des Komparativs, radikale Differenz des Eigenen und des Anderen – führt offensichtlich auf die Frage nach Ähnlichkeiten und Unterschieden zurück. Und auch der Leser ist wie der Autobiograph ganz ›anders‹, soll den ›Anderen‹ jedoch als einen ›Ähnlichen‹ vergleichend in den Blick nehmen. Damit ist die Paradoxie ansatzweise auch wieder entschärft, denn diese ›Ähnlichkeit‹ ist auf einer anderen Ebene angesiedelt: Ähnlich sind sich die Menschen lediglich darin, dass jeder singulär,

---

15 Ebd.

16 Vgl. Michael EGGERS: Vom Wissen zur Wissenschaft. Vergleich. Analogie und Klassifikation als wissenschaftliche Ordnungsmethoden im 18. und 19. Jahrhundert, in: Michael EGGERS (Hg.), Von Ähnlichkeiten und Unterschieden. Vergleich, Analogie und Klassifikation in Wissenschaft und Literatur (18./19. Jahrhundert), Heidelberg 2011.

17 J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

18 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; [...] Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

einzigartig ist, und damit wird für Rousseau auch der Vergleich – die Idee des »Vergleichsstücks« – wieder möglich und zentral.

In den nicht publizierten Vorstudien seiner Autobiographie (*Mon Portrait, Ébauches des Confessions*) wird deutlich, dass Rousseau mit dem ›Vergleichen‹ nicht nur eine entscheidende Funktion seines autobiographischen Unternehmens reflektiert, sondern ein grundlegendes Dilemma der autobiographischen Selbst- und Fremdbezüge entfaltet. Rousseau möchte den Menschen mit seinem autobiographischen Text, dem Versuch einer grundsätzlich »neuen Gattung«, einen »Dienst« erweisen, indem er ihnen durch das »getreue Bild« seiner selbst auch zur eigenen Selbsterkenntnis verhilft.[19] Bevor der Mensch überhaupt behaupten könne, er kenne die Menschen, müsse er sich selbst kennen. Rousseaus Selbsterkenntnis ist hier nach dem Modell des Augustinus gestaltet, freilich in einer spezifischen Umkehrung, die anstelle des Augustinischen Gottes – man könne Gott nur erkennen, wenn man sich selbst erkannt habe[20] – nunmehr den Menschen selbst setzt. Die Menschenkenntnis aber wird auf diesem Weg ein ähnlich mühsames, entbehrungsreiches und lebenslang andauerndes Unterfangen wie die Erkenntnis Gottes, da sie oftmals noch nicht in die Tiefen eines Selbst vorgedrungen ist, die Rousseau offenbar als erster freizulegen meint. Wie nämlich sollten die im 17. und 18. Jahrhundert geläufigen Phrasen der Selbst- und der Menschenkenntnis überhaupt Bestand haben (»wenn es sogar wahr ist, dass jemand sich selbst kennt«)[21], da doch jemand, der über sich selbst offen und schonungslos spricht, bisher nichts habe, womit er dies überhaupt ›vergleichen‹ kann: »Wie kann man ein Wesen allein durch die in ihm selbst liegenden Berichte bestimmen, ohne es mit nichts zu vergleichen?«[22]

Das ›getreue Bild‹ (»image fidelle«) eines autobiographisch präsentierten Anderen dient demnach dem in der Lektüre vollzogenen (Selbst-)Vergleich,

---

19 Jean-Jacques ROUSSEAU: Mon Portrait, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Œuvres Completes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1120 (»Je conçois un nouveau genre de service à rendre aux hommes : c'est de leur offrir l'image fidelle de l'un d'entre eux afin qu'ils apprennent à se connoitre«).

20 Vgl. AUGUSTINUS: Confessiones – Bekenntnisse, Erstes Buch, eingel. übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1955, S. 12-21.

21 Jean-Jacques ROUSSEAU: Ébauches des confessions, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Œuvres Completes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1148 (»s'il est vrai même que quelqu'un se connoisse«). (Übers. W.E.).

22 Ebd., (»car comment bien déterminer un être par les seuls rapports qui sont en luimême, et sans le comparer avec rien?) (Übers. W.E.).

und wenn jemand wie Rousseau von sich selbst zu erzählen beginnt, besitzt der*die Leser*in jenes »Vergleichsstück« (»piéce de comparaison«)[23], auf das Rousseau in seinen Entwürfen immer wieder aufs Neue zu sprechen kommt. Ohne den Umweg über Autobiographien – so Rousseau – bliebe die Selbst- und Menschenkenntnis auf halbem Wege stehen. Man solle eben nicht, wie es die gemeine ›Menschenkunde‹ (»la connoissance des hommes«) vorgebe, aus der eigenen Perspektive über die Anderen urteilen, sondern zuerst die innere Welt eines Anderen »lesen« und studieren.[24]

Die ›Unvergleichbarkeit‹ und ›Einzigartigkeit‹ des autobiographischen Ich stehen am Beginn der *Confessions*, das ›Vergleichen‹ des (Leser*innen-)Selbst mit dem*der präsentierten Anderen aber wird als Funktion der Autobiographie propagiert. Rousseau begründet mit seinen *Confessions* das moderne Genre der »Selbstbekenntnisse«, das in der Bezugnahme auf Augustinus zugleich auf ein bereits etabliertes autobiographisches Sprechen verweist.[25] Mit der Praxis des Vergleichens benennt Rousseau eine zutiefst paradoxe Struktur der Gattung, die sich auf ihre Entstehung sowie auf ihre Wirkung und Funktion bezieht. Die Herausforderung, das unvergleichliche Subjekt zum Vergleich anzubieten, bedient sich einer grundlegenden Eigenschaft des Vergleichens, immer zugleich Ähnlichkeit und Differenz im Spiel zu halten. Die Paradoxie einer vergleichbaren und unvergleichbaren Differenz und ›Andersheit‹ kann in zweierlei Hinsicht aufgelöst werden. In ihrer je eigenen Unvergleichbarkeit sind sich auf der einen Seite die Menschen ›ähnlich‹ (und darin vergleichbar), es fehlen jedoch sämtliche Vergleichsmaßstäbe, und der Vergleich – so die geläufige Lesart der *Confessions* und von Rousseau – wird schlicht abgewiesen. Auf der anderen Seite mag jede*r auf seine*ihre eigene Art ›unvergleichbar‹ sein, besitzt jedoch auf einer gleichsam unteren Ebene Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeiten, die sich in ihrer Kombination jeweils anders zu einem ›unvergleichlichen‹ Selbst zusammensetzen. Das

---

23 Ebd., S. 1149.

24 »[…] cette régle unique et fautive de juger toujours du cœur d'autrui par le sien […] tandis qu'au contraire il faudroit souvent pour connoitre le sien même, commencer par lire dans celui d'autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprecier, on puisse avoir du moins une piéce de comparaison; que chacun puisse connoitre soi et un autre, et cet autre ce sera moi.« Ebd., S. 1149.

25 Vgl. Christian Moser: Jean-Jacques Rousseau: *Les Confessions* [*The Confessions*] (1782/1789), in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1554-1572.

Sich-Selbst-Vergleichen markiert eine zentrale Fragestellung des autobiographischen Schreibens, zugleich weist der Stellenwert des Vergleichens hier weit über die engere autobiographische Praxis hinaus.

Im Hintergrund der neuen Bestimmung des autobiographischen Vergleichens bei Rousseau steht eine kulturkritische Intervention. Innerhalb des von Rousseau im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) kritisierten Gesellschaftszustands ist jede Wahrhaftigkeit der Selbstpräsentation unwahrscheinlich geworden. Anders als im hypothetisch konstruierten Naturzustand haben die Menschen im Gesellschaftszustand die habituelle Gewohnheit angenommen, sich selbst im Spiegel der Anderen zu betrachten; die Zivilisation brachte sie immer mehr dazu, statt der ursprünglichen Fähigkeit zur Vervollkommnung (*perfectibilité*) und der naturgemäßen Selbstliebe (*amour de soi*) ihre Selbstsucht (*amour propre*) zu kultivieren sowie den Zustand der Ungleichheit (*inégalite*) durch permanente Abgrenzung und Konkurrenz beständig zu vertiefen. Der Mensch im Naturzustand ist der einzige Zuschauer (»le seul spectateur«) und der einzige Richter (»le seul juge«) seiner selbst; ein aus dem Vergleichen resultierendes Gefühl der Selbstsucht habe dort nicht existiert:

> »Wohlverstanden: ich sage, daß in unserem primitiven Zustand, im wahren Naturzustand, die Selbstsucht nicht vorkommt. Da jeder Mensch als einzelner sich allein zum Zuschauer hat, der ihn beobachtet, als das einzige Wesen im Universum, das sich für ihn interessiert, als der einzige Richter über seine eigenen Verdienste, kann unmöglich ein Gefühl in seiner Seele keimen, das seine eigene Quelle in Vergleichen hat, die über seinen Horizont hinausgehen.«[26]

Der in Rousseaus *Discours* beschriebene Prozess der Zivilisation besteht in der wachsenden Aufmerksamkeit für Unterschiede und Ungleichheiten, in der Ausbildung einer Sprache, die immer schon den Komparativ impliziert.

---

26 Jean-Jacques ROUSSEAU: Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes (1755), in: Kurt WEIGAND (Hg.), Jean-Jacques Rousseau: Schriften zur Kulturkritik, Hamburg 1983, S. 168+170. »dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas; car chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment, qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son âme.« Ebd., S. 169+171.

Rousseau schreibt auf diese Weise eine Art Kulturanthropologie und Zivilisationsgeschichte des sozialen Sich-Vergleichens:

> »Diese wiederholte Aufmerksamkeit auf Wesen, die von ihm selbst und auch untereinander verschieden waren, mußte natürlicherweise im Geist des Menschen die Wahrnehmung gewisser Beziehungen veranlassen. Diese Beziehungen, die wir durch Worte wie groß, klein, stark, schwach, schnell, langsam, feige, kühn ausdrücken und andere ähnliche Begriffe, die miteinander je nach Bedürfnis und fast ohne Nachdenken verglichen wurden, brachten in ihm endlich eine Art von Reflexion hervor.«[27]

Um sich fortlaufend ›ungleich‹ zu machen, ist das ›Vergleichen‹ im Ausgang des von Rousseau imaginierten Ursprungs der Menschheit stets präsent. So wie die meisten Menschen sich im Vergleichen mit Anderen als eher ›besser‹ darstellen und sich in einem Wettbewerb um öffentliches Ansehen befinden, so ist das gesamte soziale gesellschaftliche Leben durch Nachahmung, Ehrsucht und Verstellung geprägt. Schließlich stellt man sich in jeder Gesellschaft – so Rousseau wiederum in *Mon Portrait* – immer anders dar als man ist; zerstreut und stets damit beschäftigt, »sich anderen gegenüber zu verstellen« (»contrefaire avec les autres«), ist es gänzlich »unmöglich« geworden, sich selbst zu (er)kennen.[28]

Die radikale Geste der Aufrichtigkeit zu Beginn der *Confessions*, das »Innere« ganz »enthüllt« beziehungsweise »entschleiert« zu haben (»j'ai dévoilé mon intérieur«),[29] soll das Selbst gewissermaßen ohne die mit dem Gesellschaftszustand verbundenen verfälschenden Einflüsse präsentieren; diese Haltung und die Lektüre sollen auch dem*der Leser*in die Möglichkeit

---

27 Ebd., S. 194. »Cette application reitérée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin, et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion [...].« Ebd., S. 195.

28 »Il est impossible qu'un h]omme] incessamment répandu dans la société et sans cesse occupé à se contrefaire avec les autres, ne se contrefasse pas un peu avec lui même et quand il auroit le tems de s'étudier il lui seroit presque impossible de se connoitre.« J.-J. ROUSSEAU: Mon Portrait (Anm. 19), S. 1121.

29 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

eröffnen, sich dem gesellschaftlichen Zugriff zu entziehen.[30] Die Rhetorik der ›Unvergleichbarkeit‹ dient dem Nachweis einer ›eigenen‹ und besonderen ›Natur‹, die von den Verstellungs- und Vergleichsprozeduren noch nicht tangiert ist: »The autobiographical turn to the incomparable and the unique can thus be seen as showing nature in the midst of society.«[31]

Rousseau imitiert und usurpiert den religiösen Gestus der Augustinischen *Confessiones*, indem er die Bekenntnisform aufnimmt und die entsprechend adressierte Instanz Gottes konsequent austauscht gegen die Öffentlichkeit, die Menschheit und die Leser*innenschaft,[32] an die er nunmehr auch das Beispiel seiner eigenen Unvergleichbarkeit adressiert. Die von Rousseau bereits zu Beginn präsentierten Enthüllungen seines sich in der Kindheit gebildeten ›Charakters‹ präsentieren rätselhafte und widersprüchliche ›Naturereignisse‹, die nur vorgestellt statt retrospektiv analysiert werden. Am Beispiel eines Diebstahls und der dabei gern in Kauf genommenen Bestrafung kommentiert Rousseau eine »Wunderlichkeit« (»cette bizarrerie«), die sich der »Besonderheiten« seines »Charakters« (»singularités de mon caractére«)[33] verdankt. Und wenig später spricht Rousseau aus Anlass der von ihm aufgezeichneten Umschwünge seiner Leidenschaften, bei denen die Objekte der Begierde offenbar beliebig ausgetauscht werden konnten, von den einzig ihm allein zukommenden »charakteristischen Eigentümlichkeiten.«[34]

Die Besonderheit eines unverwechselbaren Selbst und eines einzigartigen Lebens begründet sich durch »Einzigartigkeiten« und »Unterschiede«, durch »singularités« und »différences«, die dem*der Leser*in wiederum zum Anlass dienen sollen, das eigene, ebenso besondere Leben zu erkennen und zu studieren. Das moderne Ich begreift sich als unverwechselbar, aber es muss diese Unvergleichbarkeit immer auch gegen die Moderne, gegen das ständige Sich-Selbst-Vergleichen behaupten und bewahren, etwa durch das autobiographische Schreiben selbst. Rousseaus Gestus ist demnach weniger eine Tatsachen-

---

30 Vgl. Christopher KELLY: Rousseau's exemplary life. The Confessions as Political Philosophy, Ithaca 1987.

31 E. FRIEDLANDER: Rousseau's Autobiographies (Anm. 14), S. 61.

32 Vgl. Hans Robert JAUSS: Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der Augustinischen Tradition der Autobiographie, in: Odo MARQUARD/Karlheinz STIERLE (Hg.), Identität, München 1979, S. 708-717.

33 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 39. J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 36.

34 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 43. (»C'est encore ici une de mes différences caracteristiques«). J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 40.

feststellung des modernen Selbst als vielmehr Auftrag und Programm. Johann Gottfried Herder hat diese Idee einer nicht vergleichbaren, stets unterschiedlich modellierten (auto-)biographischen Individualität in seiner Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele* (1778)[35] fast ebenso emphatisch formuliert:

> »Lebensbeschreibungen, am meisten von sich selbst, wenn sie treu und scharfsinnig sind, welche tiefe Besonderheiten würden sie liefern! Sind keine zwei Dinge auf der Welt gleich, hat kein Zergliederer noch je zwo gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle gefunden; man verfolge diese Verschiedenheit durch ein ganzes Menschengebäude bis zu jedem kleinen Rade, jedem Reiz und Dufte des geistigen Lebensstromes – welche Unendlichkeit, welcher Abgrund!«[36]

Auch Herder bezieht sich auf das Modell der vergleichenden Anatomie (»zwo gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle«), um die Vergleichbarkeit von »Lebensbeschreibungen« gerade davon abzugrenzen (»[s]ind keine zwei Dinge auf der Welt gleich«). Die Motivation und der Erkenntnisgewinn dieses (Lektüre-)Vorhabens allerdings, im Bestreben, jeweils den »Besonderheiten« und der »Verschiedenheit« unterschiedlicher, autobiographisch verfasster Lebensläufe auf die Spur zu kommen, setzen die Möglichkeit des Vergleichens voraus. Inkommensurable Innenansichten sind Vergleichsangebote für Leser*innen ebenso wie für die zur selben Zeit entstehenden Wissenschaften vom Menschen. Nicht von ungefähr hat Wilhelm Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts die Entstehung der Hermeneutik und das Erkenntnisproblem der Geisteswissenschaften aus der Tatsache hergeleitet, dass es hierbei um die »Erkenntnis der Einzelpersonen, ja der großen Formen singulären menschlichen Daseins«[37] gehe. Die spezifischen »Schwierigkeiten«, die sich aus den Anforderungen ergeben, die jeweils »unvergleichbare« innere »Erfahrung« überhaupt der Erkenntnis zugänglich zu machen, wiederholen die in Autobiographien manifesten Prozesse der Selbsterkenntnis: »Erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des

35 Johann Gottfried Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, in: Johann Gottfried Herder. Werke Bd. 2, hg. v. Wolfgang Pross in 2 Bänden, München/Wien 1987.

36 Ebd., S. 675.

37 Wilhelm Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, in: Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften Bd. 5, Stuttgart 1957, S. 317.

Individuellen in mir; nun wird mir erst das von anderen Abweichende in meinem eignen Dasein bewußt«.[38]

Wie Rousseau macht Dilthey die »Erfahrung des Individuellen« zum Ausgangspunkt für die Differenz des unvergleichbaren Selbst und für die Notwendigkeit des Selbstvergleichs. Während der*die Autor*in von Autobiographien seine ›Besonderheit‹ demnach mit Hilfe des Vergleichens präsentiert, nimmt der*die Leser*in einer Autobiographie eine entsprechend eigene ›vergleichende‹ Haltung ein. Obwohl also Rousseau dem Sich-Messen und Sich-Vergleichen als Bestandteilen autobiographischer Praxis eine Absage erteilt, nehmen seine Reflexionen ihren Ausgang doch von jenen »Vergleichsstücken«, als die Autobiographien sich präsentieren sollten, und mit der Wendung zur Einzigartigkeit rückt zugleich der*die sich damit vergleichende Leser*in in den Blick. Damit bleibt auch die autobiographische Praxis auf das Vergleichen hin orientiert, und es stellen sich gerade im Hinblick auf Rousseaus Rolle in der Geschichte der Autobiographie zwei Fragen: Erstens, inwieweit ist das Sich-Selbst-Vergleichen ein in das autobiographische Schreiben gleichsam eingelagertes Verfahren? Zweitens, wenn Unvergleichbarkeit ein rhetorischer Modus der modernen, von Rousseau repräsentierten Autobiographik ist, dabei gleichwohl auf das Vergleichen verweist, inwiefern lassen sich in und mit der Praxis des Vergleichens sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede des autobiographischen Schreibens im historischen Verlauf bestimmen?

Vormoderne Ähnlichkeitsbeziehungen

Die seit Rousseaus *Confessions* notorische Unvergleichbarkeit des autobiographischen Subjekts gilt gemeinhin als Kennzeichen einer autobiographischen Moderne, hat zugleich jedoch – bereits bei Rousseau selbst – den Blick auf die Bedeutung des Sich-Selbst-Vergleichens im autobiographischen Selbstbezug gelenkt. »Wenige Zeitgenossen haben ein so wunderbar verschlungenes Schicksal erfahren und so viele Wandlungen durchgemacht, wie ich«[39] – so lautet einer der ersten Sätze in der Autobiographie des Kunsthistorikers Anton Springer aus dem Jahr 1892, ein eher zufällig herausgegriffenes Beispiel

38 Ebd., S. 318.

39 Anton Springer: Aus meinem Leben, Berlin 1892, S. 1.

dafür, wie der Vergleich die Rechtfertigung des autobiographischen Unternehmens und die Besonderheit des darin beschriebenen eigenen Lebens profiliert.

Zur Profilierung des eigenen Lebens dient das Sich-Selbst-Vergleichen freilich schon lange vor der mit Rousseau beginnenden Geschichte der modernen Autobiographie. Wie die folgenden Beispiele allerdings zeigen, heißt dies keineswegs, dass die entsprechenden Selbstvergleiche zu anderen Zeiten, in anderen Räumen und anderen sozialen Kontexten dieselbe Bedeutung und Funktion für die Thematisierung des eigenen Selbst besessen haben.

»Die Irrfahrten des Odysseus vergleiche nur mit den meinigen« (»Ulixeos errores erroribus meis confer«)[40] – so hatte Francesco Petrarca in seinen *Familienbriefen* (*Familiarum rerum libri*) sein eigenes Leben mit dem des Odysseus in Beziehung gesetzt. In seiner anschließenden kleinen autobiographischen Erzählung reiht Petrarca die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen sich und Odysseus mithilfe von Vergleichsgesichtspunkten aneinander: in Bezug auf das Alter, in dem er selbst das Vaterland verlassen musste, hinsichtlich der Umstände der Verbannung sowie mit Blick auf vermeintlich ähnlich gefahrvolle Fahrten über Flüsse und Meere. Petrarcas Vorgehen in diesem programmatischen Text seiner *Familienbriefe* ist hoch literarisch: Der Vergleich mit einem antiken Helden lässt sich kaum – wie in der Moderne gemeinhin üblich – mit einer sozialen oder psychologischen Haltung verrechnen; die Forschung hat nachgewiesen, dass Petrarca seine Lebensereignisse verändern und stilisieren, sogar regelrecht entstellen musste, um sie dem berühmten literarischen Muster überhaupt angleichen zu können.[41] Ein solches autobiographisches Verfahren zielt anders als bei Rousseau nicht darauf ab, den Eindruck von Authentizität und Lebensnähe zu vermitteln, sondern ist vielmehr artifiziell und rhetorisch. In der kunstvollen Ausschmückung der eigenen *vita* mit den berühmten, der Antike entlehnten Beispielen, in einer als Topik bekannten Darstellungs- und Verweisungskunst inszeniert sich Petrarca als Gelehrter seiner Zeit.[42]

40 Francesco PETRARCA: Le Familiari. Libro Primo, Rom 1991, eingel. u. übers. v. Ugo Dotti, S. 8.

41 Vgl. Karl A. E. ENENKEL: Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius, Berlin/New York 2008, S. 40-87.

42 Vgl. Ernst Robert CURTIUS: Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern/München 1963. Lothar BORNSCHEUER: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt a.M., 1976.

Gerade die zahlreichen, literarisch stilisierten Selbstporträts von Petrarca sind überaus reich an Vergleichen. In dem geheimen (Selbst-)Gespräch des *Secretum meum*, einem um 1350 entstandenen Dialog zwischen Augustinus und Franciscus, einem *alter ego* des Petrarca, verweist die Figur des Augustinus zum Beispiel auf die eigene, in den *Confessiones* erzählte Geschichte, um sie mit der des Gesprächspartners zu vergleichen: Er »wundere« sich nicht, Franciscus in »diese Irrtümer verstrickt« zu sehen, »in denen ich mich einst selbst gewunden habe, als ich darüber nachdachte, einen neuen Lebensweg einzuschlagen« (»Nec tamen admiror te in his nunc ambagibus obvolutum in quibus olim ego ipse iactatus, dum novam vite viam carpere meditarer«).[43] Franciscus nimmt diesen Vergleich anschließend auf: Trotz des zugegebenermaßen großen Abstands (»licet pro maximis intervallis«)[44] zwischen sich selbst und dem Kirchenvater Augustinus, »zwischen einem Schiffbrüchigen und dem im sicheren Hafen Verweilenden, zwischen dem Glücklichen und dem Unglücklichen« (»inter naufragum et portus tuta tenentem, interque felicem et miserum«)[45], glaubt er die Ähnlichkeit der eigenen »Pilgerfahrt« in den *Confessiones* zu lesen: »Sooft ich daher die Bücher deiner *Bekenntnisse* lese, vermeine ich zwischen zwei gegensätzlichen Gefühlen, nämlich Hoffnung und Furcht, und nicht ohne frohe Tränen bisweilen nicht eine fremde, sondern die Geschichte meiner eigenen Pilgerfahrt zu lesen.«[46] Der scheinbare Unterschied zwischen dem eigenen Leben und dem des Heiligen wird hier durch das Vergleichen also nicht bestärkt, sondern lediglich aufgerufen, um die dahinterliegende, ›wesentliche‹ Ähnlichkeit zu enthüllen.

Mit den jugendlichen Irrfahrten in den *Familienbriefen* und dem Dialog im *Secretum* stellt Petrarca die eigene Existenz in den umfassenden Vergleichshorizont zweier Figuren, des Odysseus und des Augustinus, sowie zweier Texte, der *Odyssee* und der *Bekenntnisse*. Häufig unternimmt das solcherart inszenierte autobiographische Ich bei Petrarca auch an anderer Stelle den Vergleich mit den *Confessiones* des Augustinus. Die *conversio*, jenes die Augustinischen *Bekenntnisse* durchgehend strukturierende Ereignis der Bekehrung,

---

43 Francesco PETRARCA: Secretum Meum. Mein Geheimnis, hrsg. v. Gerhard Regn u. Bernhard Huss, Mainz 2004, S. 48f.

44 Ebd., S. 50f.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 50ff. (»Ex quo fit ut, quotiens *Confessionum* tuarum libros lego, inter duos contrarios affectus, spem videlicet et metum, letis non sine lacrimis interdum legere me arbitrer non alienam sed propriam mee peregrinationis historiam«).

die durch Lektüre und fortgesetzte Selbstdeutung begonnene, jedoch nie abzuschließende Hinwendung zu Gott,[47] bildet das Muster der von Petrarca für sich selbst beanspruchten (und entsprechend stilisierten) Lebensläufe. Damit schreibt sich Petrarca selbst in ein bereits bestehendes und bekanntes Ordnungsgefüge ein – tut dies aber nicht zuletzt mit Hilfe des Selbstvergleichens auf eine eigene Art und Weise. Ob dieser kreative Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte im Rahmen klassischer Vorbilder ein ›protomodernes‹ Selbstverständnis anzeigt, ist in der Forschung durchaus umstritten;[48] die Frage verweist auf die Notwendigkeit, die gerade im Vergleichen zum Ausdruck kommende Historizität von Selbstthematisierungen in den Blick zu nehmen.

Ebenso wie Augustinus selbst die Stationen und Ereignisse seines Lebens mit der Heiligen Schrift – etwa dem *exemplum* des verlorenen Sohns[49] – oder mit der *Aeneis* des Vergil[50] vergleichend in Beziehung gesetzt hatte, bildet das Sich-Selbst-Vergleichen auch in der Vormoderne eine durchgängige

47 Vgl. Christian Moser: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006, S. 421-596.

48 Vgl. hierzu etwa Karlheinz Stierle: Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, München/Wien 2003, bes. S. 392-429. C. Moser: Buchgestützte Subjektivität (Anm. 47), S. 647-666. Karl A. E. Enenkel: Francesco Petrarca: *Secretum* [*My Secret; Secret Book*]/*De secreto conflictu curarum mearum* (Mid-14th Century) [*On the Secret Struggles of My Mind*], in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1386-1396.

49 Augustinus zitiert im vierten Kapitel des dritten Buches seiner *Bekenntnisse* das Beispiel des verlorenen Sohnes in wörtlicher Anspielung an das Neue Testament, als er seine auf die »conversio« vorausweisende Lektüre von Ciceros Schrift »Hortensius« beschreibt: »Sie gab meinem Gemütsleben eine andere Richtung, meinen Gebeten die Richtung auf Dich selbst, o Herr, und machte, daß mein Wünschen und Sehnen nun auf anderes ging. Es schwand mir mit einem Schlag alle Hoffnung auf Nichtiges, mit ungemeiner Bewegung des Herzens verlangte ich nach dem Unvergänglichen der Weisheit, und ich begann aufzustehen, um zu Dir zurückzukehren.« (Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi re pente omnis vana spes et inmortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem). Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse (Anm. 20), S. 106f. Zur wiederholten Bedeutung der Referenz auf das biblische Gleichnis für die »conversio« vgl. Christian Moser: Aurelius Augustinus: *Confessiones* (397-402), in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1343-1358, hier S. 1352.

50 Augustinus beschreibt im fünften Buch der *Bekenntnisse* den Schmerz seiner Mutter bei seinem Abschied nach Rom in Analogie zum Schmerz der Dido in Vergils *Aeneis*: Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse (Anm. 20), S. 217ff.

Figur der Selbstexplikation in autobiographischen Texten. Freilich in gänzlich unterschiedlicher Weise: Während das Vergleichen bei Augustinus ebenso wie in autobiographischen Texten des Mittelalters den Vollzug eines *exemplum* oder den Akt der *imitatio* anzeigt, einem autobiographischen Ich dadurch die ihm und anderen vorgegebene Ordnung verbürgt und bestätigt, zielt die von Rousseau eröffnete Debatte um Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit zuallererst auf die unbedingt herzustellende, ›exklusive‹ Differenz des Einzelnen. Das eigene Leben vergleichend in Beziehung zu verehrten Vorbildern zu setzen, war dennoch auch in vormodernen autobiographischen Schriften nicht immer bloße Reproduktion eines bereits bekannten Musters, sondern bot unterschiedliche Möglichkeiten, das eigene Leben im Spiegel der aufgerufenen Ähnlichkeiten besonders zu profilieren.

Eine Möglichkeit, die eigenen Tugenden auszustellen, bestand etwa darin, im Selbstvergleich vordergründig die eigene Unähnlichkeit zu den verehrten Personen auszustellen, nur um sie dann indirekt durch eben jene Demutsgeste erst recht zu demonstrieren.[51] So nutzt Thietmar von Merseburg (976-1018) eine der autobiographischen Textstellen in seiner die Jahre 908 bis 1018 umfassenden Chronik, um seine eigene Schlechtigkeit und Unvollkommenheit hervorzuheben[52] – aus Angst um das eigene Seelenheil.[53]

Direkt im Anschluss an einen Bericht über einen besonders frommen Mitbruder erwähnt er, wie viele herausragende Männer er selbst in der Stadt Magdeburg gesehen, ihnen jedoch nicht nachgeeifert habe.[54] Er sei zwar

51 Vgl. Gerd ALTHOFF: Humiliatio – Exaltatio. Theorie und Praxis eines herrscherlichen Handlungsmusters, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 64), München 2007, S. 39-51.

52 Eine Diskussion der beiden hier vorgestellten Textstellen im theoretischen Licht der Inklusionsindividualität findet sich auch bei Franz-Josef ARLINGHAUS: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality. Some Theoretical Considerations, in: Franz-Josef ARLINGHAUS (Hg.), Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods (Utrechts Studies in Medieval Literacy 31), Turnhout 2015, S. 1-45, hier S. 3ff.

53 Vgl. Hans-Werner GOETZ: Die Chronik Thietmars von Merseburg als Ego-Dokument. Ein Bischof mit gespaltenem Selbstverständnis, in: Richard CORRADINI et al. (Hg.), Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 385. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15), Wien 2010, S. 259-270, hier S. 269.

54 »Quam egreios proceres in hac urbe vidi, quorum laudabilem vitam pro debito nec sum imitatus neque memoriam eorum post solutionem carnis assequutus!« »Was für treff-

bedeutenden Menschen brüderlich (»in fraternitate«) verbunden, aber ihrem Wesen doch unähnlich (»dissimilis«).[55] Seine Schlechtigkeit führt er nun zunächst anhand von fehlenden Handlungen, äußerlichen Aspekten und schließlich inneren Eigenschaften aus.[56] Diese Selbstbeschreibung mündet schließlich in einem Komparativ: »Ich bin schlimmer als man sagen oder glauben mag.«[57] In diesem Aufbau hat der Komparativ ›peior‹ (»schlimmer« oder »schlechter«) fast die Bedeutung eines Superlativs, denn Thietmar stellt seine Schlechtheit als schlicht nicht mehr vorstellbar hin. So verweist er durchaus auf Vorbilder – wie den frommen Mönch, die herausragenden Männer oder die eigentlich zu erfüllenden Normen –, aber auch auf das Ausbleiben seiner Annäherung oder Imitation seiner Vorbilder. Das an dieser Stelle vorgeführte Abgleichen mit Normen und Vorbildern steht also in einem vergleichenden Zusammenhang.

Dass Thietmar selbst um die topische Herkunft seiner Schlechtheitsbeteuerungen und ihre daraus folgende Umkehrbarkeit wusste, wird an einer anderen Stelle der Chronik deutlich. Nachdem er erneut ausgeführt hat, dass er ein Sünder (»peccator«) sei, der als Bischof keineswegs durch gutes Beispiel (»exemplis«) gelehrt habe, weist er noch einmal auf seine innere Verdorbenheit hin.[58] Die Selbstvorwürfe schließt er mit der Feststellung, dass man nun meinen könne, er habe sich hier selbst gelobt (»Dicat aliquis: male laudasti te!«).[59] Eine solche Vermutung weist Thietmar jedoch direkt zurück, indem

---

liche Männer habe ich in dieser Stadt gesehen! Aber ihrem löblichen Lebenswandel habe ich nicht pflichtschuldigst nachgeeifert und ihrem Rufe nach ihres Leibes Ende nicht nachgestrebt.« THIETMAR VON MERSEBURG: Chronik, Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich (Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe, Bd. IX), Darmstadt 1962, S. 190f.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 190ff.

57 Ebd., S. 193. »[...] peior sum, quam possit dici vel ullatenus estimari.« Ebd., S. 192.

58 THIETMAR VON MERSEBURG: Chronik (Anm. 54), S. 22ff. Hans-Werner Goetz weist darauf hin, dass Thietmar die toposartige Wendung, ein ›unwürdiger Bischof‹ zu sein, recht häufig bedient. H.-W. GOETZ: Die Chronik Thietmars von Merseburg als Ego-Dokument (Anm. 53), S. 263.

59 THIETMAR VON MERSEBURG: Chronik (Anm. 54), S. 24. Die Stelle ist auch als Warnung vor Selbstlob zu verstehen. Siehe zu dieser Methode des vormodernen Ich-Erzählens: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens, in: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI (Hg.), Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017, S. 1-61, hier S. 7f.

er beteuert, es ernst zu meinen und keinen Schlechteren zu kennen (»Cui respondeo verum hoc esse, quod deteriorem me nescio.«).[60]

Bei Thietmar von Merseburg wird also deutlich, wie diskret Vorbilder eingeführt werden können, ohne sie allzu direkt zu benennen. Dabei bleiben Vorbilder und Normen aber dennoch grundlegend für seine Demutsgesten. Eine weitere Variable, die bei Thietmar zu beobachten ist, ist das Imitieren – oder in seinem Fall das Nicht-Imitieren. Die *imitatio* als omnipräsentes kulturelles Phänomen des Mittelalters[61] wird auch von Thietmar aufgegriffen, wenngleich er es *ex negativo* zur Präsentation seiner eigenen Unvollkommenheit nutzt – weil er es selbst also nicht imitiert hat und weil sein Verhalten auch nicht zur *imitatio* einlädt.

Gerade in der Negation des Imitierens bei Thietmar wird deutlich, welchen Stellenwert die *imitatio* in den Selbstthematisierungen der Vormoderne einnimmt: Das sich in einer unverbrüchlichen Ordnung selbst beschreibende vormoderne Ich entfaltet Relationalität als Bezug auf die immer schon vorgegebenen, den Büchern und Schriften entnommenen überzeitlichen Muster eines vorbildhaften und traditionsgemäß normierten Verhaltens. Das rhetorische, in der Bibelexegese wiederum theologisch überformte Verfahren der typologischen Bezugnahme, der Nachahmung und *imitatio* vorgängiger *exempla* markiert eine grundlegende Denkfigur der mittelalterlichen Literatur.

Einer der meistzitierten Texte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, *De Imitatione Christi* von Thomas von Kempen, ermahnt seine Leser*innen, das ganze eigene Leben nach dem Vorbild von Jesus Christus einzurichten und buchstäblich die »Form« von dessen Leben (»conformare«) zu übernehmen (»oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare«).[62] Als zentrale Vermittlungsinstanz dieser immer wieder als Weg (»ambulare«) und als Nachfolge (»sequire«), als »Wetteifer der Tugend« (»aemulatio virtutis«) titulierten Imitationspraxis fungiert das Leben der Heiligen. Die *exempla* der

---

60 Thietmar von Merseburg: Chronik (Anm. 54), S. 24.

61 Vgl. Jörg Sonntag: The Horror of Flawlessness. Perfection as Challenge of Life in the Middle Ages, in: Gert Melville/Carlos Ruta (Hg.), Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches (Challenges of Life 4), Berlin 2018, S. 107-120, hier S. 107. Gerald Schwedler/Jörg Sonntag: Imitieren. Mechanismen eines kulturellen Prinzips im europäischen Mittelalter. Eine Einführung, in: Andreas Büttner et al. (Hg.), Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 82), Köln/Weimar/Wien 2018, S. 9-25.

62 Thomas von Kempen: De Imitatione Christi/Nachfolge Christi. Nachfolge Christi, hg., eingel. u. übers. v. Friedrich Eichler, München 1966, S. 32.

»heiligen Väter« sind ebenfalls unerreichbare, aber doch naheliegende Vorbilder, da sie selbst bereits Christus nachgestrebt haben.

Als Vermittlungsfiguren besitzen die Heiligen deshalb eine lebenspraktische Funktion, die auch in *De Imitatione Christi* mit dem Sich-Selbst-Vergleichen verbunden wird. Der Autor fordert das Ähnlich- und Gleichwerden der Gläubigen mit den Heiligen, benennt gleichzeitig jedoch die Unerreichbarkeit dieses Strebens. Man solle sich besinnen auf das »lebendige Vorbild der heiligen Väter« (»sanctorum [patrum] vivida exempla«), in denen die »Vollkommenheit« (»perfectio«) erstrahlt und gegenüber dem der Mensch sieht, »wie wenig und fast nichts das ist, was wir leisten« (»et paene nihil quod nos agimus«).[63] Auch diese *imitatio* ist paradox: »Was ist denn unser Leben, wenn wir es mit dem ihrigen vergleichen?« (»Heu quid est vita nostra, si illis fuerit comparata«).[64] Nachfolge und Nachahmung sind hier der überzeitlichen Identität unterschiedlicher (Heils-)Figuren verpflichtet, die allesamt Christus ähnlich geworden sind.

Im mittelalterlichen Klosterwesen wurden durch mehrfache und sich überlagernde Imitationen von Heiligen entsprechende Rituale und Praktiken entwickelt, um sich Christus anzugleichen und so zu werden wie er. Der in *De Imitatione Christi* benannte Prozess des Vergleichens als ein Wechsel von Ähnlichkeiten und Unterschieden kommt genau dadurch zustande, dass die *imitatio Christi* ein nie erreichbares Ziel darstellt und in den zahlreichen Heiligenlegenden dennoch als erreichbar vorgegeben wird.

Wiederum produziert das Selbstvergleichen also eine Spannung zwischen Ähnlichkeit und Differenz, die der eigenen Lebensbeschreibung als Rahmen dient. Die hier beschriebene Paradoxie des Sich-Selbst-Vergleichens – man soll dem Vorbild gleich werden und ist doch denkbar weit davon entfernt – ist allerdings gänzlich anders gelagert als die moderne Spannung zwischen der unentwegten sozialen Verpflichtung, sich mit anderen zu vergleichen, und dem Anspruch, sich gleichzeitig stets als einzigartig zu begreifen. Die *Confessiones* des Augustinus und die sich in Heiligenlegenden, der Mystik und der Erbauungsliteratur spiegelnde *imitatio*-Lehre des christlichen Mittelalters vollführen die Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens als ein immer schon bereitliegendes Schema: als einen biblisch-theologischen Verweisungszusammenhang, als pädagogisch-moralische Ermahnung zu tugendhafter gläubiger Praxis, als literarische Muster zur Verankerung der eigenen *vita* in einer

63 Ebd., S. 76.
64 Ebd.

gelehrten Textkultur. Rousseau hingegen lädt seine Leser*innen ein, ihn gerade dahingehend zu ›imitieren‹, jeweils ganz ›anders‹ zu werden, Relationalität als die je eigene Aufgabe und Verpflichtung zu begreifen – und die autobiographische Erzählung als Prozess sowohl des Andersseins als auch des In-Beziehung-Setzens zu gestalten.

Von der Notwendigkeit, Individualität zu historisieren. Theoretische Überlegungen

Auf den ersten Blick scheint die Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens also nicht erst für und mit Rousseau, sondern auch epochenübergreifend eine wichtige Bedeutung für die autobiographische Selbstthematisierung zu haben, je nach Zeit und Kontext allerdings unterschiedliche Funktionen zu besitzen. Welche gesellschaftlichen Bedingungen könnten diesen Unterschieden zugrunde liegen?

In einer älteren, auf Jakob Burckhardt zurückgehenden Tradition gilt die »Entwicklung der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit«[65], die Herausbildung einer eigentümlichen und unterschiedlichen, besonderen und einzigartigen Individualität als das entscheidende Signum einer mit der Renaissance und der Frühen Neuzeit hervorgebrachten ›Autonomie‹ des modernen Menschen. Rousseaus Privilegierung von ›Andersheit‹ auf Kosten der Konkurrenz und des Vergleichs (›besser‹) würde in dieser Hinsicht die Idee eines solchen ›Individuums‹ propagieren, das sich innerhalb der Gesellschaft immer schon als ›gesondert‹ und grundsätzlich ›verschieden‹ versteht. Daraus sind ebenso emphatische Diagnosen über die ›Geburt‹ des Individuums abgeleitet worden,[66] die auch eine frühe Autobiographie-Forschung dazu inspiriert haben, das Schreiben des eigenen Ich und die großen literarischen ›Bekenntnisse‹ und Autobiographien als Gründungsdokumente einer jeweils einzigartigen ›Selbstgesetzgebung‹ in Anspruch zu nehmen.[67]

Die neuere Forschung hat hingegen Bedenken an einer derartigen Einschränkung des Individualitätsbegriffes angemeldet. In ihren Arbeiten zu frühneuzeitlichen Autobiographien wandte sich Eva Kormann entschieden

---

65 Jacob BURCKHARDT: Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928, S. 132.

66 Vgl. Richard van DÜLMEN: Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800, Frankfurt a.M. 1997.

67 Vgl. Georg MISCH: Geschichte der Autobiographie in 4 Bänden, Bern 1949-1969.

dagegen, aus der in modernen Autobiographien ausgestellten ›Autonomie‹ des Individuums eine vormoderne ›Heteronomie‹ abzuleiten und der Moderne das gänzliche Fehlen von »Individualität« und Selbstbestimmtheit in Mittelalter und früher Neuzeit entgegenzuhalten. Stattdessen markiert die selbstverständliche Bezugnahme des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ich auf die ›Anderen‹ und die ›Nächsten‹, auf Familie, Gruppen, Kreise und Gesellschaften eine grundlegende »Beziehungsorientierung«. Dies ist jedoch nur eine Ausprägung dessen, was Eva Kormann als ein ›Hineinschreiben in Gott und Welt‹ bezeichnet hat.[68] Es geht also weniger um eine*n Einzelne*n, die*der sich nicht aus Gruppenkontexten zu lösen vermag, als vielmehr um ein grundlegend anderes Verhältnis des Ich zur Welt. Gegenüber der »ego-zentrierten Autobiographik Goethes und Rousseaus« – so Eva Kormann – entwerfen die frühneuzeitlichen Autobiographien die beschriebene Ich-Person als »kontextorientiert«[69], die entsprechenden Texte entwickeln »heterologe, auf andere und anderes bezogene Selbstkonzeptionen«[70]. Dieser Befund lässt sich verallgemeinern und lenkt den Blick zugleich auf spezifisch relationale Konzepte des Selbst: »Dieses Eingebundensein in horizontale und vertikale Beziehungen ist der zentrale Modus frühneuzeitlichen autobiographischen Schreibens.«[71]

Diese Schlussfolgerungen legen nahe, anstelle eines quantitativen Individualitätsbegriffes, der sich nur an Graden vermeintlich erreichter ›Autonomie‹ misst, einen qualitativen Begriff zu verwenden, der vielmehr nach der Art und Weise der kontinuierlich neu generierten Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft fragt. Individualität ist in diesem Sinne also etwas, das nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt ›geboren‹ oder ›entdeckt‹ wird, sondern je nach Gesellschaft in unterschiedlicher Weise kon-

---

68 Eva Kormann: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts. Heterologe Selbstkonzepte bei Maria Elisabeth Stampfer und Elias Holl, in: Querelles, Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung 10 (2005), S. 97-107, hier S. 100. Vgl. auch Eva Kormann: Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität, in: Mererid Puw Davies/Beth Linklater/Gisela Shaw (Hg.), Autobiography by Women in German, Oxford/Bern/Brüssel 2000, S. 87-104. Eva Kormann: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln 2004.

69 E. Kormann: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts (Anm. 68), S. 106.

70 Ebd., S. 107.

71 Gabriele Jancke/Claudia Ulbrich: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, in: Quer*elles*. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung, Bd. 10 (2005), S. 7-27, hier S. 22.

turiert wird und damit auf die Struktur der Gesellschaft selbst zurückverweist.[72]

Das inkommensurable Selbst und die moderne ›vergleichende‹ Lust an der Autobiographie könnten so gesehen eine Paradoxie beschreiben, die eng verbunden ist mit der Hervorbringung und Struktur moderner Gesellschaften. Die von Rousseau variierte Funktionsbestimmung des autobiographischen Schreibens sowie Diltheys Bemühen um eine Methodologie der Geisteswissenschaften sind selbst jenem »Vergleichsinteresse« geschuldet, das Niklas Luhmann als das zentrale Moment moderner Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert beschreibt.[73] Mit dem ›historischen Begriff der Kultur‹ – so Luhmann – hat sich demnach sogar ein eigener Bereich gebildet, der sich diesem ›Interesse‹ verdanke und regelrecht darauf spezialisiert sei. Buchdruck, Religionsvergleiche, Unterschiede und Ähnlichkeiten in der Begegnung Europas mit dem ›Anderen‹ und dem ›Fremden‹, die gleichzeitig entstehenden Beobachtungen zweiter Ordnung – all dies mobilisiere die Perspektive der Kultur geradewegs als »das, was unvergleichbare Lebensweisen vergleichbar macht.«[74] Bereits Friedrich Nietzsche hat sein eigenes 19. Jahrhundert als »Zeitalter der Vergleichung« charakterisiert, in dem auf einmal »die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können«.[75]

Das Unvergleichbare vergleichbar machen: Auf einer grundlegenden, bislang kaum untersuchten Ebene markiert die Praxis des Vergleichens einen ähnlich paradoxalen Modus im Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Niklas Luhmann hat die moderne Doppelbewegung des Sich-Vergleichens – Denken der Differenz, permanenter Vergleich – deutlich benannt:

> »Denn in dem Maße, als das Individuum in Reflexionsstellung gedrängt wird und sich damit als kontingent erfährt, liegt nichts näher als der Vergleich mit anderen. Andersseinkönnen heißt dann eben: so sein können wie ein anderer.«[76]

---

72 Vgl. Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 149-258.

73 Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 31-54, hier S. 36+39.

74 Dirk BAECKER: Wozu Kultur? Berlin 2000, S. 47.

75 Friedrich NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches Bd. I, in: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden Bd. 2, Hg. v. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, München 1999, S. 44.

76 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 221.

Das Individuum als Person lernt zunehmend »seine Besonderheiten« wahrzunehmen und anderen mitzuteilen: »Die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit seiner Existenz ist Prämisse des sozialen Umgangs mit ihm.«[77] In dieser Weise einzigartig zu sein, bildet zugleich die Voraussetzung für die dem Individuum zugerechnete Biographie sowie für die allerorten »eingeübte Selbstbeschreibung«[78] des sich als modern und zeitgemäß verstehenden Selbst. Autobiographisches Schreiben lässt sich auf diese Weise als eine kulturelle Form beschreiben, deren Geschichte das Sich-Selbst-Vergleichen als eine zutiefst historische und gesellschaftlich-soziale Praxis vorführt.

Die Geschichte und die epochalen Transformationen des Vergleichens sind nicht nur bei Nietzsche Gegenstand gesellschaftstheoretischer und zeitdiagnostischer Überlegungen geworden. Für Michel Foucault wurde das vormoderne Zeitalter der Ähnlichkeiten regelrecht abgelöst von einer ›klassischen‹, mit René Descartes verbundenen Episteme der Repräsentation, die anstelle der Analogie den Vergleich setzte: ein Ordnungssystem, das Gleichheiten und Unterschiede identifiziert und in ein kalkuliertes Verhältnis bringt.[79] Mit der Transformation des 18. und 19. Jahrhunderts veränderten sich die epistemischen Grundlagen allerdings erneut: Die Entstehung der ›Geschichte‹ und der ›Wissenschaften vom Menschen‹ ersetzt die ›klassische‹ sichtbare Ordnung der Identitäten und Differenzen und lenkt die Aufmerksamkeit auf jene von Rousseau und Herder betonte Singularität des menschlichen Lebens. Foucault spricht davon, dass die vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert zumeist in Tableaus und Taxonomien repräsentierte »Natur« als »homogener Raum der ordnungsfähigen Identitäten und Unterschiede« sich auflöste.Stattdessen wurden um 1800 die nicht sichtbare innere »Funktion«, das »Dunkle« und die »Tiefe« des Lebens und des Organismus zu neuen Gegenständen des Wissens.[80]

Das Vergleichen als Element der Selbst- und Menschenkenntnis verlor seine immer schon in Tableaus und Schemata vorgefundene klassifizierende Funktion, entdeckte Ähnlichkeiten und Unterschiede in Koexistenzen und inneren Hierarchien, orientierte sich am verborgenen Ursprung und der dort anzutreffenden rätselhaften Einheit des Menschengeschlechts, seiner Sprachen und seiner Individuen. Die Vergleichshinsicht ist nicht mehr die bereit-

77 Ebd., S. 252.

78 Ebd., S. 252.

79 Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 82ff.

80 Ebd., S. 327f.

stehende sichtbare Ordnung universaler Zahlen, klarer Messeinheiten und taxonomisch gegliederter Erscheinungen, sondern eine erst noch zu Tage tretende, von den Erscheinungen getrennte, sich in der Folge der Zeit und in der Geschichte enthüllende menschliche ›Natur‹. Das Selbst verwahrte sich – wie bei Rousseau – gegen den klassifizierenden Vergleich und bot sich zugleich als Vergleichsgröße für die ganze Menschheit an. Das autobiographische Schreiben aber übersetzte diesen Befund einer im 18. Jahrhundert zu beobachtenden Diskontinuität des Wissens in eine Praxis, die im Erinnern und im Schreiben das unvergleichbare und sich doch stets vergleichende Selbst hervorbringen sollte.

Folgt man im Gegensatz zur burckhardtschen Tradition den Theorien von Niklas Luhmann und Michel Foucault, handelte es sich weniger um die (Selbst-)Schöpfung eines autonomen Ich als vielmehr um die Veränderung gesellschaftlicher, wissenshistorischer und erkenntnistheoretischer Strukturen, die das Individuum mitsamt seiner paradoxalen Form jeweils erst hervorbrachten. Das Selbst steht seitdem keineswegs *per se* der Gesellschaft gegenüber, sondern wird als ein soziales Wesen historisch stets neu positioniert. Statt das moderne ›Individuum‹ gegenüber dessen vermeintlicher Abwesenheit in der Vormoderne zu profilieren, konstituiert sich Individualität historisch jeweils grundlegend anders. In der Vormoderne verstand sich die*der Einzelne als Teil eines auf Stände, Gruppen, Gemeinschaften und Segmente bezogenen Sozialgefüges,[81] ein Individuum gehörte nur genau einem Subsystem der Gesellschaft an,[82] wodurch auch die generelle Erwartungshaltung in Interaktionen, Kommunikationssituationen und sozialen Konstellationen präfiguriert wurde. Der daraus folgende Selbstbeschreibungsmodus kann als fremdreferentiell bezeichnet und beschrieben werden.[83] Luhmann bestimmt Individualität in primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften daher als »Inklusionsindividualität«.[84]

Das moderne Individuum hingegen partizipiert an einer Vielzahl funktional ausdifferenzierter Systeme. In der funktional ausdifferenzierten Gesell-

---

81 Vgl. N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 156f.

82 Vgl. ebd., S. 157.

83 Vgl. Franz-Josef ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ›Individualität‹ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen, in: Christoph DARTMANN/Thomas SCHARFF/Christoph Friedrich WEBER (Hg.), Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Utrecht Studies in Medieval Literacy 18), Turnhout 2011, S. 165-197, hier S. 172f.

84 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 160.

schaft ist die Inklusion einer ganzen Person über ein Subsystem nicht mehr möglich.[85] »Das Ich reagiert darauf mit einem selbstreferentiellen Beschreibungsmodus, [dessen] Ausgangs- wie Zielpunkt [...] das eigene Ich [ist.]«[86] Individualität konstituiert sich als eine nicht mehr gänzlich in den Subsystemen inkludierte, als nun unbestimmte, auf sich selbst bezogene Subjektivität, deren Selbstbeschreibung folglich auch nicht mehr abzuschließen ist.[87] Luhmann bezeichnet Individualität in der funktional differenzierten Gesellschaft daher als *Exklusionsindividualität*.[88] Diese Diagnose ähnelt der Beschreibung der »Kreuzung sozialer Kreise«[89] bei Georg Simmel: Solche sozialen Kreise sind in der Vormoderne konzentrisch um das zentral positionierte Individuum angeordnet, während das Individuum in der Moderne als Teil und Schnittpunkt vieler, sich überschneidender soziale Kreise bestimmt ist. Erst dadurch wird es überhaupt möglich, Ich und Gesellschaft als Gegensätze zu begreifen – eine folgenreiche Selbstbeschreibung der Moderne, die übersieht, dass Individualität in beiden hier exemplarisch voneinander abgesetzten Formen zutiefst gesellschaftlich geprägt und formiert ist.

Luhmann beschreibt ein modernes Individuum, das sich als außerhalb der Gesellschaft stehend gewissermaßen selbst entwerfen muss. Eine solcherart exkludierte Individualität geht aus einer systemisch notwendig gewordenen Leerstelle hervor, einer Lücke zwischen den nicht mehr stratifikatorisch angeordneten, sondern funktional ausdifferenzierten Systemen. Das nicht mehr in konzentrischen sozialen Kreisen inkludierte Subjekt besitzt in der Schnittmenge und Summe seiner funktionalen Teilhaberschaften keinen ihm zukommenden gesellschaftlichen Ort, es begreift sich folgerichtig – auch mit der narrativen Beschreibung des eigenen Lebens – als nicht vollständig zugehörig und neigt dazu, sich über seine Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und Unvergleichbarkeit zu definieren.

> »Dem Individuum wird jetzt zugemutet, sich durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren, und das kann nur heißen: durch Bezug auf das,

---

85 Vgl. ebd., S. 158f.

86 F.-J. Arlinghaus: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm. 83), S. 170.

87 Ebd.

88 Vgl. N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 160.

89 Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M. 1992, S. 456-511.

> was es von allen anderen unterscheidet. Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen können sich jetzt nicht mehr, oder allenfalls äußerlich, an soziale Positionen, Zugehörigkeiten, Inklusionen halten. Dem Individuum wird zugemutet, in Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung auf seine Individualität zu rekurrieren. Das heißt aber nicht zuletzt: sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.«[90]

Während Luhmann das Individuum als außerhalb jener sozialen Kreise und Systeme begreift, in denen es sich – vielfältig partizipierend, aber nicht vollends integriert – bewegt, hat Georg Simmel das Individuum eher an den jeweils spezifischen Schnittpunkten dieser Kreise lokalisiert.[91] »Individualität« entsteht in weit größerem Maße, »wenn die bestimmenden Kreise mehr nebeneinander liegende, als konzentrische sind«; die »Person« wird dann umso »bestimmter« gekennzeichnet, wenn sie sich in einem »Schnittpunkt«[92] solcher Kreise befindet. Die Moderne eröffnet Simmel zufolge eine »unermeßliche Möglichkeit von individualisierenden Kombinationen«[93], das Einmalige und Einzigartige der Individualität resultiert geradewegs aus dem jeweils anders gelagerten Ort, den jedes Individuum aufgrund der unendlich ermöglichten Schnittpunkte einnimmt. Einerseits kann das moderne Subjekt an allen Kreisen, Gruppierungen, Gemeinschaften und Systemen teilhaben, »andererseits wird das Specifische der Individualität durch die *Kombination* der Kreise gewahrt, die in jedem Fall eine andere sein kann.«[94] Das Individuum bildet sich durch seine Teilhabe an den nebeneinander liegenden sozialen Kreisen ebenso wie im Hinblick auf die ihm je spezifisch zukommende Schnittmenge; die Unterschiede zu anderen können sich dabei auflösen oder auch besonders profilieren. Eine »Persönlichkeit« gewinnt soziale Zugehörigkeit und Unverwechselbarkeit in gleichem Maße; so wie sie »sich an den socialen Kreis hingiebt und sich in ihm verliert«, so gelingt ihr auch wieder das Gegenteil: »um dann durch die individuelle Kreuzung der socialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen.«[95]

---

90 Vgl. N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 215.

91 Für wichtige Hinweise auf Georg Simmel danken wir Tobias Werron (Bielefeld).

92 Georg Simmel: Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892) (Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt a.M. 1989, S. 241.

93 Ebd., S. 243.

94 Ebd., S. 244.

95 Ebd., S. 241.

Die von Georg Simmel wie Niklas Luhmann als ›soziale Differenzierung‹ bezeichnete Entwicklung moderner Gesellschaften führt bei Simmel demnach nicht zu einer ›Exklusionsindividualität‹, sondern zu einer jeweils anders gelagerten, vielfach und unterschiedlich inkludierten, gerade deshalb aber singulären und unvergleichbaren Individualität. Das »subjektive Ichbewußtsein« bilde sich – so Simmel – genau dort in besonderem Maße, »wo der sehr differenzierte Einzelne inmitten sehr differenzierter anderer Einzelnen darin steht und nun Vergleiche, Reibungen, specialisierte Beziehungen eine Fülle von Reaktionen auslösen, die im engeren undifferenzierten Kreise latent bleiben, hier aber gerade durch ihre Fülle und Verschiedenartigkeit das Gefühl der eigenen Person steigern oder vielmehr erst hervorbringen.«[96]

Die autobiographische Darstellung des eigenen Lebens, die Selbstbeschreibung solcher dezidiert moderner und ›differenzierter‹ Individuen rekurriert auf diese soziale Verortung des Einzelnen: Das Individuum kann sich – im Sinne von Luhmann – als ›außerhalb‹ der sozialen Kreise oder – nach Simmel – als vielfältig, spezifisch und einzigartig involviert begreifen; es kann die ›Eigenheit‹, die Andersheit und Unvergleichbarkeit des Selbst proklamieren und beschreiben – oder die jeweils spezifische andere Involviertheit, den jeweils eigenen sozialen ›Schnittpunkt‹ mit denen der anderen vergleichen. Die Autobiographie selbst etabliert sich als eine Gattung, die diese Möglichkeiten im Erzählen und Schreiben entwirft, die zugleich die Spannung zwischen der unvergleichlichen Andersheit und ›Eigenart‹ einerseits, der vergleichenden Ortung des je eigenen sozialen ›Schnittpunkts‹ andererseits austrägt und sich damit auch in der Konkurrenz der hier kurz rekapitulierten soziologischen Theorien bewegt.

Rousseaus Experiment eines der Gesellschaft enthobenen »Naturzustands« (»état de nature«) lässt sich als Gegenentwurf zur ›differenzierten‹ Moderne verstehen. In einem ›natürlichen‹ Weltzustand ohne Gesellschaft und ohne Vergleiche können sich die einzelnen Menschen noch nicht als ›anders‹ denken; in einer Welt der Konkurrenz und der »comparisons« hingegen treten sie in ihrer Andersheit als Einzelne aus der Menge hervor und können sich von den anderen entschieden abgrenzen. Indem das autobiographische Ich auf seine ›Individualität rekurriert‹ (Niklas Luhmann), macht es sich unverwechselbar, stets jedoch im Hinblick auf die Anderen, von denen es sich zu unterscheiden gilt. Schon mit der Betonung der eigenen Unterschiede (»mes différences caractéristiques«) hatte Rousseau sich

96 Ebd., S. 192.

selbst in den Gesellschaftszustand versetzt und das eigene Projekt eines den Naturzustand partiell wiederherstellenden, selbstgenügsamen ›authentischen‹ Selbst bereits wieder durchkreuzt. Das autobiographische Bedürfnis entspringt der Singularität und Andersheit, zugleich ist die dem autobiographischen Akt inhärente Schreibhandlung und Kommunikationssituation auf die dem autobiographischen Ich »ähnlichen« Leser*innen (»semblables«) programmiert. Mit dieser Spannung ist bereits bei Rousseau das Vergleichen als eine autobiographische Praxis der Moderne eröffnet: Die aus dem Sich-Selbst-Vergleichen hervorgehende Andersheit des Autobiographen zielt wieder auf ein Vergleichsangebot. Der bei Rousseau und Herder deutlich gewordene autobiographische Impuls stellt die Unvergleichbarkeit für eine*n Leser*in aus, der sie im selben Maße aber als Vergleichsobjekt für sich selbst übernimmt. Man kann sich mit anderen nicht vergleichen, vergleicht jedoch genau jeweils »diese Verschiedenheit durch ein ganzes Menschengebäude«[97] hindurch.

Die daraus entstehende und von Rousseau wiederum deutlich benannte Paradoxie liegt darin, dass sich auch die ›Unterschiede‹ und die ›Besonderheiten‹ vornehmlich im Vergleichen zeigen: Der Autor beschreibt sich als singulär, die Rezipienten aber sollen sich im relationalen Bezug zu diesem unvergleichbaren autobiographischen Autor als ebenso singulär erkennen. Rousseau fordert seine Leser*innen sogar auf, ihm in einer regelrechten *imitatio* nachzufolgen: »dass jeder Leser mich nachahmt, dass er zu sich selbst zurückkehrt, wie ich selbst es getan habe.«[98] Der autobiographische Erzähler bietet sein Unternehmen zum Vergleich und zur Nachahmung (»comme j'ai fait«) an. Diese Form des »autobiographischen Paktes«[99] konstituiert bereits bei Rousseau am Ende des vierten Buches des *Confessions* eine rezeptionsästhetische Lesart der Autobiographie:

> »Ich möchte es fertigbringen, meine Seele gewissermaßen durchsichtig für den Leser zu machen, und deshalb suche ich sie ihm unter allen Gesichtspunkten zu zeigen, sie in allen Beleuchtungen darzustellen, zu erreichen, daß nichts darin vorgeht, was er nicht bemerkt, damit er von sich selbst aus über die wirkenden Grundursachen urteilen kann. […] Seine Sache ist es, die

---

97 J.G. Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (Anm. 35), S. 675.

98 J.-J. Rousseau: Ébauches des confessions (Anm. 21), S. 1155. (»que chaque lecteur m'imite, qu'il rentre en lui-même comme j'ai fait")

99 Philippe Lejeune: Der autobiographische Pakt, in: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Darmstadt 1989, S. 214-257.

> Elemente zu verbinden und das Wesen zu bestimmen, das sich daraus zusammensetzt; das Ergebnis soll sein Werk sein, und wenn er sich dennoch täuscht, so fällt der ganze Irrtum ihm zur Last.«[100]

Wenn der*die Leser*in das autobiographisch vorgeführte Leben des Anderen beurteilen soll (›juger‹), bezieht er*sie sich dabei auch auf Maßstäbe seiner eigenen autobiographischen Erfahrung, und so wie der*die Leser*in sich als »meinesgleichen« (»semblable«), als ein Vergleichsobjekt, präsentiert, sind dem autobiographischen Akt selbst Vergleiche eingeschrieben, die das Ich in Relation zu ›Anderen‹ bestimmen. Auf diese Weise lässt sich – dies ist der Kern des hier verfolgten Forschungsinteresse – die Geschichte der Autobiographie gerade im Hinblick auf ihre historischen Besonderheiten und Funktionen neu beschreiben: Wie, mit wem und mit welchem Effekt vergleicht sich das autobiographische Selbst?

Zur Relationalität autobiographischen Schreibens

Die systemtheoretische Abstraktion des Individualitätsbegriffes nach Luhmann bietet einen möglichen Rahmen für eine Historisierung der Praxis des Selbstvergleichens, sollte jedoch nicht dazu führen, bestimmte Arten oder Formen des Selbstvergleichens entlang einer binären Unterscheidung als ausschließlich ›modern‹ oder ›vormodern‹ zu kennzeichnen. Dass Einzigartigkeits- und Unvergleichbarkeitsbehauptungen als Hinweise auf die semantischen Bedürfnisse einer modernen »Exklusionsindividualität« zu lesen sind, muss beispielsweise umgekehrt nicht automatisch heißen, dass es in modernen Autobiographien grundsätzlich keinen Raum für relationale Selbstbeschreibungen gebe. Tatsächlich sind es teilweise diese relationalen

100 J.J. Rousseau: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 175. (»Je voudrois pouvoir en quelque façon rendre mon ame transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'apperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-même du principe qui les produit. […] C'est à lui d'assembler ces élémens et de déterminer l'être qu'ils composent; le résultat doit être son ouvrage, et s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait.«) Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions – Livre Quatrième, in: Jean-Jacques Rousseau, Œuvres Completes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 175.

Selbstbeschreibungen, welche die Ausstellung der eigenen Unvergleichbarkeit erst ermöglichen. Oder aber das autobiographische Erzählen soll die in der Moderne bedrohte oder verloren gegangene Relationalität einer nunmehr ›exkludierten‹ Individualität wiederherstellen oder als herstellbar vorführen – eine Konsequenz der Rousseau folgenden Kulturkritik, die das 19. Jahrhundert vielerorts aufgreift.

Die anhaltende Bedeutung von Selbstvergleichen für relationale Selbstbeschreibungen zeigt sich nicht erst in späten modernen oder postmodernen Autobiographien, sondern bereits in den ›klassisch‹ gewordenen Einsatzpunkten der modernen Autobiographie wie in Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*, die lange Zeit als ein »Idealtypus der Gattung«[101] annonciert worden ist. Goethe verwandelt den von Rousseau mit moralischer Verve vorgebrachten Enthüllungsgestus in den Anspruch einer ›repräsentativen‹ Selbstdarstellung, die das »Individuum […], inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben« ist und das eigene »Jahrhundert«[102] als Wechselverhältnis eines exemplarischen, sich entelechisch entfaltenden Bildungsprogramms darstellt.[103] Die ›Identität‹ des sich selbst entwickelnden, aber zugleich es selbst bleibenden Individuums ist immer noch ›einzigartig‹ und unvergleichbar, gerade darin aber zugleich exemplarisch: als höchste ›Verkörperung‹ und ›Anschauung‹ einer von ihm selbst mitbestimmten Epoche. Der eigene, in seinem organischen Prozess entfaltete Lebensweg soll dem*der Leser*in wiederum zum Vergleich dienen; gleichzeitig geht in *Dichtung und Wahrheit* auch die Repräsentativität des erzählten Ich aus Vergleichen hervor. An einer ebenfalls bezeichnend frühen Stelle beschreibt Goethe die genealogische Abfolge von Vater und Sohn:

> »Meinem Vater war sein eigner Lebensgang bis dahin ziemlich nach Wunsch gelungen; ich sollte denselben Weg gehen, aber bequemer und weiter. Er schätzte meine angeborenen Gaben um so mehr, als sie ihm mangelten: denn er hatte alles nur durch unsäglichen Fleiß, Anhaltsamkeit und Wiederholung erworben. […] Durch schnelles Ergreifen, Verarbeiten und Festhalten

---

101 Michaela Holdenried: Autobiographie, Stuttgart 2000, S. 160.

102 Johann Wolfgang von Goethe: Dichtung und Wahrheit, in: Goethes Werke, Bd. IX: Autobiographische Schriften I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1955, S. 9.

103 Vgl. Fotis Jannidis: Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ›Bildung‹ am Beispiel von Goethes »Dichtung und Wahrheit«, Tübingen 1996.

> entwuchs ich sehr bald dem Unterricht, den mir mein Vater und die übrigen Lehrmeister geben konnten […]«.[104]

Die Passage beginnt mit einem Vergleich zwischen Vater und Sohn, die in einer vergleichbaren Lebensphase (»bis dahin«) den gleichen (»denselben«) Weg gegangen sind. Der Sohn überbietet nun aber den Vater gleichsam ›organologisch‹, von jenen »angebornen Gaben« her, die dem Vater gerade »mangelten«. Die Differenz zwischen ›angeboren‹ und ›erworben‹ markiert zugleich das Defizit des Vaters, und in dieser mit zahlreichen Komparativen und Vergleichspartikeln gestalteten Szene dient der Vergleich von Vater und Sohn zugleich einem Selbstvergleich: »[B]is dahin« war man selbst einst wie der Vater, dann aber geradewegs anders. Im Vergleich zum Vater wiederum enthüllt sich die Besonderheit des Sohnes, zugleich die von der »Natur« ermöglichte ›inkommensurable‹ Herkunft der eigenen Fähigkeiten.

Gerade solche Passagen in *Dichtung und Wahrheit* heben das Exemplarische und auch das Einzigartige hervor, nehmen ihren Ausgang jedoch ebenso vom Vergleichen, von entsprechenden Ähnlichkeiten (»denselben Weg«) und Unterschieden (»bequemer und weiter«).[105] Die bei Rousseau überaus wirkungsvoll in Szene gesetzte Unvergleichbarkeit ist bei Goethe von Anfang an mit solchen ›Vergleichungen‹ verknüpft, von denen sich der eigene Weg umso wirksamer abhebt. Die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten mit anderen ›außergewöhnlichen‹ Menschen werden betont, die Unterschiede im Folgenden entwickelt: »Andere Frühzeitigkeiten in Absicht auf Gedächtnis und Kombination hatte ich mit jenen Kindern gemein, die dadurch einen frühen Ruf erlangt haben.«[106] Anders als Rousseau zeigt sich Goethe hier in der Tat als ›besser‹ – und dies bereits in der Kindheit, im Vergleich und im Vorsprung zu anderen (»Frühzeitigkeiten«), gegenüber denen sich allerdings bereits eine Spitzengruppe der Gleichen und Ähnlichen gebildet hat.

Die bei Rousseau vorgehobene »singularités« und »différences« sind in Goethes Autobiographie demnach stärker eingebunden in relationale Verhältnisse, aber nur, um in geradezu exemplarischer Weise das Außergewöhnli-

---

104 J.W.v. GOETHE: Dichtung und Wahrheit (Anm. 102), S. 32.

105 Der Vater wiederum hat dieses in der Autobiographie dokumentierte ›Vergleichsinteresse‹ bereits selbst bekundet: »Er versicherte mir öfters, früher und später, im Ernst und Scherz, daß er mit meinen Anlagen sich ganz anders würde benommen, und nicht so liederlich damit würde gewirtschaftet haben.« J.W.v. GOETHE: Dichtung und Wahrheit (Anm. 102), S. 32.

106 Ebd., S. 33.

che und Einzigartige, die ›Exklusivität‹ und den besonderen kulturell-historischen ›Schnittpunkt‹ dieses Individuums wie in einem der ›Natur‹ gemäßen Bildungsprozess hervortreten zu lassen. Der Vergleichshorizont verändert sich mit den Entwicklungsstufen; die in den Beispielen variierten *tertia comparationis* sind Familie, Vater-Sohn-Abfolge, das Verhältnis von angeborenen und erworbenen Fähigkeiten sowie das Verhältnis zu Gleichaltrigen hinsichtlich der »Frühzeitigkeiten in Absicht auf Gedächtnis und Kombination«. Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit sind demnach mit relationalen Bestimmungen verbunden, Unterschiede und Differenzen werden auch mittels Ähnlichkeiten erfasst – so wie der bereits bei Rousseau entworfene idealtypische Rezipient von Autobiographien seine eigene Unvergleichbarkeit zu der des Autobiographen in eine vergleichende Beziehung gesetzt hatte.

Auf unterschiedliche Weise machen die Autobiographien von Rousseau und Goethe auf ein bislang verborgen gebliebenes und doch konstitutives Element des autobiographischen Selbstbezugs aufmerksam: eine Praxis des Vergleichens, deren Paradoxie die Gattung bestimmt und gleichzeitig auf ihre historisch wandelnden Funktionen verweist. Der Vergleich mit anderen setzt das autobiographische Ich in eine Relation zum Mitmenschen oder zu historischen Figuren, der Vergleich des Selbst mit dem eigenen früheren Ich thematisiert Kontinuität (›Gleichheit‹) und Diskontinuität (›Differenz‹) im eigenen Leben. Die Vergleichshinsichten wiederum markieren die Funktionen und Interessen, die mit solchen autobiographischen Vergleichspraktiken verbunden sind. Die autobiographischen Strategien, mit denen – bei Rousseau und Goethe – die ›Besonderheiten‹ moderner »Exklusionsindividualität« (Niklas Luhmann) hervorgehoben werden, bedienen sich des Vergleichens, zielen jedoch programmatisch auf die Hervorbringung der eigenen unvergleichbaren Existenz. Demgegenüber betonen autobiographische Zeugnisse des Mittelalters und der frühen Neuzeit, so ist oft verkürzend formuliert worden, eine für andere stellvertretend formulierte Beispielhaftigkeit. Daraus ist auf eine grundlegende Differenz zwischen der auf Individualität und Einzigartigkeit zielenden modernen Autobiographie und der exemplarischen, generalisierenden Tendenz früherer autobiographischer Formen geschlossen worden.

> »In particular, modern autobiography is grounded in subjectivity (the writer's consciousness and individuality) and expression (the artistic presentation of subjectivity). It thus tends to emphasize its author's uniqueness of consciousness and experience. Early autobiography, on the other hand, is generally grounded in exemplarity (a demonstration of the generalized

> meaning of a particular life in its illustration of broad human or transcendental truths).«[107]

Markiert diese weit verbreitete Einschätzung zwar einerseits deutlich die Differenz zwischen vormodernem und modernem autobiographischem Schreiben, so negiert sie andererseits doch auch die Spezifik des Erzählens über das Ich in der Vormoderne, ja, die je eigenständige Konturierung des Ichs, die auch vormodernen Texten zu eigen ist. Denn es geht den Autor*innen dieser Texte nicht primär um Beispielhaftigkeit, sondern darum, dem eigenen Selbst einen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen. Das Paradigma der Inklusion, das vormodernes autobiographisches Schreiben kennzeichnet, führt durchaus zu sehr originellen, ja ›individuellen‹ Formen der Relationierung zu ›Gott und Welt‹ (um eine Wendung von Eva Kormann aufzugreifen), die sich aber von modernen Formen deutlich abgrenzen, weil sie diesen ›Weltbezug‹ eben anders organisieren. Gerade deshalb gewinnt das Vergleichen, zunächst sicher ein überzeitliches Phänomen, als besondere Form der Relationierung in autobiographischen Texten seine je epochenspezifische Ausprägung, und gerade dadurch erweist sich der in vorliegendem Buch unternommene neue Zugriff auf Selbstzeugnisse sowohl für die Erfassung des Vergleichens als einer Praxis als auch für die Auffassung von Individualität als besonders ergiebig.

›Beziehungsorientierung‹ und ›Egozentrik‹ markieren demnach nicht nur allzu grobe Kategorien zur Einteilung ›vormoderner‹ und ›moderner‹ autobiographischer Texte; vielmehr bleibt zu fragen, ob dieses Raster den vielfältigen historischen Praktiken autobiographischen Schreibens überhaupt gerecht zu werden vermag. So wie Eva Kormann betonte, dass den vormodernen Ego-Dokumenten ›Individualität‹ nicht abzusprechen sei, so scheint auch die Zuordnung moderner Autobiographien zur ›Egozentrik‹ und zur ›Autonomie‹ ihrer Verfasser*innen zunehmend fraglich.

Bezeichnenderweise wurde ›Relationalität‹ als eine spezifische Abweichung vom Modus des ›ego-zentrischen‹ autobiographischen Schreibens zuerst in den modernen Selbstzeugnissen von Frauen entdeckt. Das Bezogensein auf andere, das Selbstverständnis eines Ich, das sich zuallererst als Teil einer Gruppe und eines Beziehungsgefüges begreift, sollte sich in dieser Richtung der Autobiographie-Forschung sogar als eine grundlegende und

---

107 John V. Fleming: Medieval European Autobiography, in: Maria DiBattista/Emily Ondine Wittman (Hg.), The Cambridge Companion to Autobiography, Cambridge 2014, S. 35.

entscheidende (Geschlechter-)Differenz im autobiographischen Schreiben von Männern und Frauen erweisen.[108] Nancy K. Miller hat bereits vor mehr als zwanzig Jahren die Frage aufgeworfen, ob diese Form von Relationalität eigentlich auf weibliche Autobiographien beschränkt sei oder ob nicht vielmehr die Aufmerksamkeit der modernen Forschung auf das ›Gesondertsein‹ eines vermeintlich autonomen, männlichen und modernen Ich die relationalen Bezüge, die Abhängigkeit vom Anderen auch in männlichen Selbstentwürfen hat übersehen lassen.[109] Noch die These von der heterologen Selbstkonzeption in frühneuzeitlichen autobiographischen Texten bei Eva Kormann benennt mit den Kronzeugen Rousseau und Goethe »Individualität, Autonomie und Abgrenzung von anderen«[110] als die nicht nur dominanten, sondern fast ausschließlichen Kennzeichen der modernen Autobiographie. Es handelt sich hierbei um die markante narrative Selbstbeschreibung von autobiographisch inszenierten Figuren, die wie Rousseau und Goethe »die Ikonen der modernen Autobiographik«[111] geworden sind.

Neuere Forschungen zur Autobiographie haben die Selbstbeschreibungen (und Selbststilisierungen) der ›klassisch‹ gewordenen modernen Autobiographien allerdings vielfach relativiert. Die Beispiele Rousseau und Goethe mögen ebenso wie der Topos des radikalen »Anderseins« wirkungsvoll und geradezu stilbildend gewesen sein, der Blick auf solch markante und anschließend imitierte autobiographische (Erzähl-)Muster lenkt die Aufmerksamkeit zugleich jedoch auf »Konventionen der Selbstdarstellung«[112], auf autobiographische Stilmuster, Vorbilder und Schablonen, die der Prätention auf Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit zugleich entgegenstehen. Techniken und (Schreib-)Praktiken des Erinnerns, die das Genre der Autobiographie im 18.

108 Vgl. Susan Stanford Friedman: Women's Autobiographical Selves: Theory and Practice, in: Shari Benstock (Hg.), The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings, Chapel Hill/London 1988, S. 34-62. Sidonie Smith/Julia Watson (Hg.): Women, Autobiography, Theory, Madison 1998, S. 72-82.

109 Vgl. Nancy K. Miller: Representing Others: Gender and the Subjects of Autobiography, in: Differences 6 (1994), S. 1-27.

110 E. Kormann: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts (Anm. 68), S. 101.

111 K.A.E. Enenkel: Die Erfindung des Menschen (Anm. 41), S. 42.

112 Anja Tippner/Christopher F. Laferl: Einleitung, in: Anja Tippner/Christopher F. Laferl (Hg.) Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie, Stuttgart 2016, S. 9-41, hier S. 14.

Jahrhundert neu modelliert haben,[113] ebenso wie kulturelle und konventionelle Muster des autobiographischen Erzählens, stehen mit der Spontaneität und Authentizität des autobiographischen Aktes vor allem in der Moderne in einer fortlaufenden Spannung; sie stellen zugleich die Frage nach dem Status einer Individualität, die sich nach solchen Mustern beschreibt und sich in vorgefertigten Bahnen bewegt.[114] Zum Problem und zum Bestand moderner Individualität scheint zu gehören, dass ihre Verfahren und auch ihre Selbstbeschreibungen beständig zwischen Andersheit und Vergleichbarkeit, Exklusivität und Imitation hin und her schwanken. Und auch hier hat die moderne (Autobiographie-)Forschung Abhängigkeiten und ›Heterologien‹ gerade dort entdeckt, wo zuvor die Norm der autobiographischen Selbstschöpfung leitend geblieben war: Bereits die zuerst als ›modern‹ wahrgenommenen und bezeichneten Autobiographien operieren in ihrer autobiographischen Erinnerungspraxis mit Konventionen und Mustern, mit Topoi im Wortsinn, sie bestehen aus »Allgemeinplätzen, auf denen Fremd- und Eigenerfahrungen ausgetauscht und vergleichbar werden«.[115]

In der dominanten Erzählung der Autobiographie-Forschung – so Nancy K. Miller bereits 1994 – wurden relationale Selbstverhältnisse des autobiographischen Subjekts schon in der Auseinandersetzung mit den *Confessiones* des Augustinus systematisch verdrängt und ›weggelesen‹, während stattdessen die Selbstbeschreibung des männlichen Selbst als eines selbstschöpferischen und isolierten Individuums in die Geschichte der Autobiographie hineinprojiziert worden ist.[116]

Wenn das autobiographische Schreiben – wie Miller ebenfalls vorschlägt – eine kulturelle Praxis darstellt, in der das Selbst seine Relation zum ›Anderen‹ ausagiert, »if, for instance, autobiography was very precisely the genre (or cultural practice) in which the self *necessarily* performed its relation

113 Vgl. Stefan Goldmann: Topos und Erinnerung. Rahmenbedingungen der Autobiographie, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1994, S. 660-675.

114 Luhmann spricht von »Individualität im Copierverfahren«, vgl. N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 220.

115 S. Goldmann: Topos und Erinnerung (Anm. 113), S. 675.

116 »In the narrative of autobiography theory, the model of an imperial masculinity – providential or secular – *reads out* the self's passionate, vulnerable attachment to the other. For as the most casual student of the *Confessions* remembers, deeply engaged with his mother and with his friends, his son and even his ›concubine,‹ Augustine always struggles to reach God – the ultimate Other – in the company of others.« N.K. Miller: Representing Others (Anm. 109), S. 14f.

to the other«,[117] dann könnte geschlussfolgert werden, dass auch die bisher gezogenen historischen und (gesellschafts-)theoretischen Grenzen zwischen vormodernen und modernen Autobiographien durchlässig seien. Zwar sind das Individuum und das autobiographische Subjekt historisch jeweils anders situiert, sie entwerfen sich als gesellschaftlich inkludiert oder exkludiert, als Teil einer Gemeinschaft, als ›Schnittpunkt‹ mehrerer sozialer Kreise oder als zutiefst individuell. Statt jedoch den Gegensatz zwischen ›heterologen‹ relationalen und ›autonomen‹, nicht-relationalen autobiographischen Ich-Konzepten, zwischen gruppenbezogener Relationalität und ›egozentrischer‹ Unvergleichbarkeit zu betonen, rücken nun historisch unterschiedliche Konzepte und Verfahren des Relationierens und (Sich-)Vergleichens in den Vordergrund.

»The core concept of autobiography is *relation* (whereas for fiction is *response*).«[118] Diese von Arnaud Schmitt im Hinblick auf die Leser*innenschaft und die Rezeption getroffene Feststellung, sein Hinweis darauf, dass die Lektüre von Autobiographien stets auf dem Wunsch nach Nähe und nach Ähnlichkeiten (»proximities«) beruhe, lässt sich auf die autobiographische Praxis selbst übertragen. Nicht nur in Bezug auf die Leser*innen, sondern auch in der Rekonstruktion des eigenen Lebens akzentuiert das autobiographische Schreiben die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Selbst in einem Beziehungsgefüge, dessen Historizität sich nicht unbedingt durch die schlichte Opposition von vormoderner Relationalität und moderner Autonomie, Ortlosigkeit und Unvergleichbarkeit festlegen und bestimmen lässt.

Ähnlich wie die Festschreibung der Autobiographie als einer im 18. Jahrhundert entstandenen, mit dem Konzept des autonomen modernen ›Individuums‹ verbundenen ›Gattung‹[119] sowie die gattungsimmanente Annahme einer Trennung zwischen Wirklichkeit und Fiktion, Authentizität und formelhafter Stilisierung[120] erweisen sich die Konzepte zur Bestimmung einer von Augustinus, Rousseau und Goethe ausgehenden Geschichte der

---

117 Ebd., S. 5f.

118 Arnaud SCHMITT: The Phenomenology of Autobiography. Making it Real, New York/London 2017, S. 143.

119 Statt von einer »Gattung« ist deshalb heute eher von einem »Modus« und einer »Modalität« des Autobiographischen (vgl. Ebd., S. 43-46) oder vom Autobiographischen als einer »kulturellen Praxis« die Rede (so Esther KRAUS: Autobiografie, in: Dieter LAMPING (Hg.), Handbuch der literarischen Gattungen, Stuttgart 2009, S. 22-30, hier S. 26).

120 Zum aktuellen Forschungsstand und der Infragestellung einer rigiden Trennung von ›Fakt‹ und ›Fiktion‹ vgl. Volker DEPKAT: Facts and Fiction, in: Martina WAGNER-

modernen Autobiographie als zu eng. Neben die ›Individualität‹ als einer spezifischen, bereits in der ›Moderne‹ und in ihrer autobiographischen Praxis kaum allgegenwärtigen Auffassung des ›Selbst‹ treten deshalb zahlreiche andere Konzepte einer autobiographisch vielfältigen Praxis, die es sogar nahelegen, das ›Individuum‹ und ›Individualität‹ als Leitkategorien der Autobiographie(-Forschung) zu verabschieden und durch den Begriff der ›Person‹ zu ersetzen.[121] Statt an einer zielgerichteten und einlinigen, zumeist auf Europa und die Moderne fixierten Geschichte autobiographischer ›Individualität‹ orientiert sich die neuere Forschung an übergreifenden Modellen autobiographischer Ich-Erzählungen und den Erzählstrukturen autobiographischer Formen; sie untersucht – mit Blick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – die »Ermöglichungsbedingungen« sowie die »literarischen Kommunikationsräume« und »literarischen Traditionen« einer kulturellen autobiographischen Praxis.[122] Aus dieser Perspektive ergeben sich statt einer einzigen epochalen Zäsur eine historische Vielfalt von autobiographischen Erzählformen, Strukturen, Relationalisierungen und Ich-Konzepten, die sich von den mittelalterlichen ›Ich-Erzählungen‹ bis zu den (post-)modernen Techniken des ›Self-Writing‹ erstrecken.[123]

Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 280-286.

121 G. Jancke/C. Ulbrich: Vom Individuum zur Person (Anm. 71), S. 23ff. Vgl. dazu Claudia Ulbrich/Kaspar von Greyerz/Lorenz Heiligensetzer (Hg.): Mapping the ›I‹. Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland, Leiden/Boston 2015.

122 S. Glauch/K. Philipowski: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens (Anm. 59), S. 7.

123 Vgl. aus der Sicht der frühneuzeitlichen Autobiographieforschung: »Es ist dringend erforderlich, dass wir uns der »Plurimedialität«, der »Pluriformität« und der »Diskontinuität der verschiedenen Erscheinungsformen des Autobiographischen öffnen« (K.A.E. Enenkel: Die Erfindung des Menschen (Anm. 41), S. 26). Auch die neueste Autobiographie-Forschung hat die lange Zeit verbreitete Trennung zwischen vormodernen und modernen Epochen relativiert – nicht zuletzt aufgrund der gegenwärtig zu beobachtenden, gattungsspezifisch und medial bedingten Veränderung des autobiographischen Erzählens selbst (vgl. Anna Poletti/Julie Rak (Hg.): Identity Technologies. Constructing the Self Online, Madison 2014). Das autobiographische Sprechen, nach einer klassischen Formulierung »die Beschreibung (*graphia*) des Lebens (*bios*) eines Einzelnen durch diesen selbst (*auto*)« (Georg Misch: Begriff und Ursprung der Autobiographie [1907], in: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt 1989, S. 33-54, hier S. 38), hat sich mittlerweile in eine Vielzahl an Darbietungsformen und medialen Kontexten aufgefächert, die es nahelegen, statt von einer festgefügten Gattung der Autobiographie eher von höchst

Wenn Autobiographien sich als Erzählungen unterschiedlicher relationaler (Selbst-)Verhältnisse begreifen lassen, ist die moderne Selbstthematisierung im autobiographischen Schreiben nicht grundsätzlich von der Beispielhaftigkeit (»exemplarity«) vormoderner autobiographischer Zeugnisse abzugrenzen; auch moderne Individualität kann sich gerade in Autobiographien als repräsentativ und exemplarisch ausweisen.[124] Rousseau wendet sich an die ›Gleichgesinnten‹ (»semblables«), auch er betont die exemplarische Bedeutung eines Selbstzeugnisses, die zu der von Nancy K. Miller gestellten Frage nach der *imitatio* und Ähnlichkeit der *Confessions* führt: »Here the matter of ›representing others‹ raises another set of tangled issues: to what extent does representing oneself entail or require a relation of *resemblance* to others, to other readers? And whom do the readers resemble?«[125]

Die grundlegende Relationalität eines sich im autobiographischen Schreiben entwerfenden Subjekts organisiert den Selbstbezug der autobiographischen Erzählerin zudem in einer weiteren Hinsicht. Das Subjekt legt sich selbst Rechenschaft ab, zeigt sich dabei aber – folgt man einer Gedankenfigur von Judith Butler – durchweg in vorgängige, nicht einholbare Relationen und Abhängigkeiten verstrickt.[126] Bereits Rousseau benennt mit der »bizzarrerie« seines eigenen Verhaltens die eigene Undurchschaubarkeit: die niemals gänzlich zu erfassende Alterität einer ursprünglich von außen und von anderen affirmierten und initiierten Selbstwerdung. Diese nicht abschließbare Suchbewegung des sich selbst nicht gänzlich transparenten Selbst korrespondiert

---

unterschiedlichen Lebenserzählungen und Selbstzeugnissen, von *Life Writing* und *Life Narration* zu sprechen: vgl. Margaretta JOLLY (Hg.): Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms, London/Chicago 2001. Sidonie SMITH/Julia WATSON: Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives, Minneapolis 2010. Die (post-)moderne Erweiterung und Vervielfältigung autobiographischer Formen hat zugleich die Reflexion über die Geschichte des autobiographischen Schreibens verändert. Ein Beispiel hierfür sind die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Enzyklopädien, Textsammlungen und Handbücher, die statt einer geradlinigen ›Geschichte‹ der Autobiographie vorwiegend ihre Erscheinungsformen (auch außerhalb Europas) klassifizieren: Vgl. Trev Lynn BROUGHTON (Hg.): Autobiography. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies, London/New York 2007. Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.): Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019.

124 Vgl. dazu bereits David HERMAN: Autobiography, Allegory, and the Construction of Self, in: British Journal of Aesthetics 35 (1995), S. 351-360.

125 N.K. MILLER: Representing Others (Anm. 109), S. 16.

126 Vgl. Judith BUTLER: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M. 2003.

zwar mit der Ortlosigkeit des Individuums in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft der Moderne, verweist jedoch zugleich auf das übergreifende Strukturmuster einer autobiographischen Praxis, deren Kommunikation sowohl nach innen – im Verhältnis des erzählenden und des erzählten Ich – als auch nach außen gerichtet und seit der spätantiken und christlichen *confessio* als einer Gründungsfigur des autobiographischen Schreibens auf Rechtfertigung und Rechenschaft bezogen bleibt.

Relationalität als neue umfassende Kategorie der Autobiographie-Forschung verändert nicht nur das bislang etablierte Einteilungsschema von kategorial getrennten, vormodernen und modernen Autobiographien, eine solche Positionsbestimmung des ›Selbst-in-Beziehungen‹, »identity through alterity« (Nancy K. Miller), relativiert ebenso den in den letzten Jahrzehnten oftmals geäußerten ›poststrukturalistischen‹ und ›postmodernen‹ Verdacht, das autobiographische Schreiben sei generell zum Scheitern verurteilt.[127] Nach dieser Lesart ist jede moderne Autobiographie ein Akt der Selbstermächtigung, dessen genrespezifischer Anspruch auf Autonomie und Selbstschöpfung sich über die Unhintergehbarkeit und Vorgängigkeit von Sprache und Strukturen hinwegtäuscht und dabei nur ein »De-facement«, das »Maskenspiel« und die Unkenntlichkeit des eigenen Selbst zu erkennen gibt.[128] Hier wird der ›klassisch‹ moderne Anspruch der Autobiographie ins Gegenteil verkehrt. Die seit Wilhelm Dilthey und Georg Misch nicht zufällig an Goethes *Dichtung und Wahrheit* orientierte ›Fülle‹ des autobiographischen ›Seins‹ entpuppt sich als innere Leere eines Spiegelkabinetts, in dem das Ich notdürftig mit (Fremd-)Projektionen versorgt wird.

Entgegen der Abfolge und dem bloßen Austausch von ›starken‹ und ›schwachen‹ Ich-Konzepten und Subjekttheorien verweist die Vielfalt des autobiographischen Erzählens hingegen auf jene relationalen Kontexte, aus denen die entsprechenden Ich-Konzepte selbst erst hervorgehen – auch hier zumeist kleinteiliger, historisch und regional differenzierter, nach Geschlecht, Stand, Klasse, ethnischer und nationaler Zugehörigkeit unterschiedlicher markiert, als es die vorherrschenden theoretischen Diskurse über die Moderne vorgegeben haben. Statt sich zwischen Autonomie und

127 Vgl. Almut Finck: Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie, Berlin 1999.

128 Paul de Man: Autobiography as De-facement, in: Modern Language Notes 94 (1979), S. 919-930.

Heteronomie, zwischen Selbstbezüglichkeit und Diskursabhängigkeit, zwischen Ehrlichkeit und Lüge oder Wirklichkeit und Fiktion entscheiden zu müssen, lässt sich die autobiographische Praxis als ein (Erzähl-)Feld von ›Autonarrationen‹ betrachten,[129] auf dem das relationale Selbstverständnis, die Spannung zwischen Einzigartigkeit und Aufeinander-Bezogensein, auf jeweils andere Art narrativ thematisiert und ausgehandelt wird.

Vormoderne und Moderne: zum Inhalt des Buches

Sind die Grenzen zwischen vormodernen und modernen autobiographischen Texten aufgrund von gattungstheoretischen, narratologischen, fiktions- und subjekttheoretischen Überlegungen relativiert, stellt sich die Frage nach der Historizität des autobiographischen Erzählens auf neue Weise. Die historisch übergreifenden Strukturmuster dieses Erzählens und die Vielfalt autobiographischer Erzähl- und Subjektmodelle geraten in eine Spannung zu den gesellschaftstheoretischen Annahmen einer spezifisch modernen (Exklusions-) Individualität. Während sich das vormoderne Ich in einer gesellschaftlichen (Stände-)Ordnung vorfindet und sich in bereits bestehende Vergleichshorizonte hineinschreibt, scheint das moderne autobiographische Ich hingegen Relationalität zumindest teilweise selbst hergestellt zu haben, kann jedenfalls anders über sie verfügen und sie demzufolge – schreibend und sich vergleichend – als ihm individuell zukommende Konstellation darstellen.

Das autobiographische Vergleichen des Selbst mit sich und mit anderen – so die grundlegende These dieses Buches – ist eine elementare Form des Sich-In-Beziehung-Setzens, stellt jedoch im Verhältnis zu anderen Formen der Selbstkonstruktion einen spezifischen Modus der Relationierung dar: eine dreistellige Operation, mit der jeweils Ähnlichkeiten und Unterschiede mittels mindestens einer Vergleichshinsicht bestimmt werden. In der Praxis des autobiographischen Schreibens, aber auch für die Leser*innen von Autobiographien, scheint das Vergleichen einerseits eine konstant relationierende Selbstbeschreibungsform zu sein, zeigt sich in seiner Häufigkeit und seiner Ausprägung andererseits aber als ein zutiefst historisches Phänomen – abhängig von den jeweils variablen Praktiken der Selbstthematisierung, dem

129 Vgl. Arnaud SCHMITT: La Perspective de l'Autonarration, in: Poétique 149 (2007), S. 15-29.

je nach Epoche sehr unterschiedlichen ›Vergleichsinteresse‹ und der relationalen, inklusiven oder exklusiven Positionierung des Individuums innerhalb »sozialer Kreise« (Georg Simmel) und gesellschaftlicher Systeme. Die Frage nach der Historisierbarkeit autobiographischer Erzählformen bleibt also bestehen, verschiebt sich jedoch von der Unterscheidung zwischen Relationalität oder Autonomie hin zur Frage nach den spezifischen Modi und Funktionen des relationalen Selbstausdrucks in unterschiedlichen historischen und sozialen Kontexten. Praktiken und Figurationen des Vergleichens lassen sich demzufolge als grundlegende, strukturelle und historische Muster des autobiographischen Erzählens identifizieren, die der Persistenz, dem Wandel und der Vielfalt des autobiographischen Schreibens gleichermaßen Rechnung tragen.

Die folgenden Kapitel erzählen nicht die Geschichte einer einheitlichen ›Entwicklung‹ des Sich-Selbst-Vergleichens in autobiographischen Texten, sondern erkunden gezielt je einen besonderen Aspekt oder eine spezifische Funktion der Praxis dieser Selbstvergleiche in einem konkreten historischen Kontext.

Das folgende zweite Kapitel nimmt eine erste grundlegende Historisierung sowohl des Vergleichens als auch des Konzepts der Individualität vor (»Relationierungen – Das vergleichende Selbst in autobiographischen Texte von Hermann dem Juden, Burkhard Zink und Didier Eribon«). Es konzentriert sich zunächst auf die Bedeutung des Vergleichens im Rahmen vormoderner Gesellschaften und rekonstruiert daraufhin Funktionen des Sich-Selbst-Vergleichens in autobiographischen Texten des Hoch- und Spätmittelalters – in Gegenüberstellung zu einer prominenten Autobiographie der Gegenwart.

Das dritte Kapitel untersucht Relationierungen des Selbst in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts (»Ich und Hieronymus, Hieronymus und ich. Sich selbst Vergleichen im Kontext des 12. Jahrhunderts«). Es handelt sich um Selbstbeschreibungen, in denen Relationalität zumeist auf die für die Vormoderne typische Formen von Ähnlichkeit verweist: auf Analogien und analogische Entsprechungen, auf Nachahmung (*imitatio*) und Meister*innen-Schüler*innen-Verhältnisse. Das Sich-Selbst-Vergleichen hingegen bietet die Möglichkeit, Differenz zu thematisieren; statt der erst von Rousseau in Anspruch genommenen radikalen Andersheit markieren die autobiographischen Erzähler*innen früherer Jahrhunderte ihre Differenz zu anderen allerdings in gradueller Hinwendung zu einer stets vorbestimmten religiösen und gesellschaftlichen Ordnung.

Obwohl das Sich-Selbst-Vergleichen epochenübergreifend eine wichtige Bedeutung in autobiographischen Texten besitzt, scheint es dennoch nicht in allen Texten und in allen Epochen in ähnlicher Häufigkeit aufzutreten. Das vierte Kapitel geht daher zunächst der Frage nach, warum die Selbstthematisierung in vormodernen Haus- und Familienbüchern zumeist ohne Selbstvergleiche auskommt, um in einem zweiten Schritt zu prüfen, welche Funktion die umso auffälligeren Momente des expliziten Sich-Selbst-Vergleichens gerade für das genealogische Erzählen ausüben sollten (»Warum ich doch nicht anders bin – Relativierende Selbstvergleiche in italienischen und iberischen Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts«).

Das fünfte Kapitel beschreibt das Sich-Vergleichen in Autobiographien des 19. Jahrhunderts (»Jeder soll werden wie er.« Auf der Suche nach Individualität im 19. Jahrhundert«). Ausgehend von der zu Beginn des Buches vorgestellten Prätention der Unvergleichbarkeit in Rousseaus *Bekenntnissen* nimmt es die prägnant andere Kunst des Sich-Selbst-Vergleichens in Goethes *Dichtung und Wahrheit* als Ausgangspunkt, um eine neue Geschichte der autobiographischen Relationalität in der Moderne in den Blick zu rücken: Gerade in der Nachfolge der klassisch gewordenen Muster von Rousseau und Goethe zeigen die Autobiographien dieses Jahrhunderts eher eine Abkehr von den Postulaten der Autonomie, der Unvergleichbarkeit und der Einzigartigkeit und erproben im Sich-Selbst-Vergleichen stattdessen unterschiedliche Formen einer relationalen Individualität – epigonal-nostalgisch, familiär-genealogisch, karriere- und berufsorientiert oder aber skeptisch-zurückhaltend. Sichtbar wird zwar eine ›exklusive‹, nicht von vorgängigen Ordnungen bestimmte Individualität, zugleich schreiben sich diese autobiographischen Erzähler*innen wieder in zum Teil imaginäre Ordnungen hinein – und künden auf diese Weise auch von der notorischen Überforderung moderner (Exklusions-)Individualität.

Seit dem 20. Jahrhundert gehört der Zweifel an der Erkennbarkeit des eigenen Ichs zum Bestandteil des autobiographischen Schreibens. Das sechste Kapitel beschreibt, wie das Sich-Selbst-Vergleichen dazu führt, in anderer Form über sich und sein Leben zu erzählen: »Warum ich mich anders schreibe. Grenzen des Sich-Selbst-Vergleichens im 20. Jahrhundert (mit einem Postskriptum zur Gegenwart)«. Die prinzipielle Weigerung, sich selbst zu vergleichen, führt zu neuen Schreibformen, aber auch zur Aktivierung vormoderner oder nach-moderner Ich-Konzepte. In einem »Postskriptum zur Gegenwart« wird abschließend die fortgesetzte Produktivität und Attraktivität des autobiographischen Erzählens in der Gegenwart als einer vermutlich

neuen Epoche der Relationalität und des Sich-Selbst-Vergleichens in den Blick genommen.

Die Kapitel dieses Buches erzählen über einen Zeitraum von 800 Jahren keineswegs eine einheitliche oder geradlinige Geschichte, sie verweisen stattdessen auf einzelne historische Kontexte und auf tiefgreifende historische Brüche, durch die das Schreiben über das eigene Leben gekennzeichnet ist. Allerdings bringen die im Folgenden auftretenden autobiographischen Ich-Erzähler*innen im Sich-Selbst-Vergleichen, auch wenn sie dabei immer auf epochenspezifische Narrative zurückgreifen, allesamt ihre je eigene Form der Individualität besonders hervor, konturieren »Praktiken des Selbst«[130], deren Geschichte gerade im Hinblick auf die Praxis der in ihnen enthaltenen und sie fundierenden (Selbst-)Vergleiche noch kaum geschrieben worden ist.

130 Andreas Reckwitz: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), S. 282-301, hier S. 293.

II. Relationierungen
Das vergleichende Selbst in autobiographischen Texten von Hermann dem Juden, Burkhard Zink und Didier Eribon

Franz-Josef Arlinghaus

»Before the questions I'm going to take just a couple of minutes of your time to tell you a few things. One is, each and every President has his or her own style of communicating. I know some of you are keen to compare and rate or rank. I will have my own style. [...] I'm going to be myself and therefore probably different.«
Christine Lagarde, Präsidentin der Europäischen Zentralbank, auf ihrer ersten Pressekonferenz im Amt, 12. Dezember 2019.

Das Kapitel schlägt eine Historisierung sowohl des Vergleichens wie der Individualität vor. Es will erstens die andersartige Bedeutung und die andersartige Funktion des Vergleichs im Rahmen einer vormodernen Gesellschaft aufzeigen. Darauf aufbauend geht es dann zweitens darum, die Funktion des Vergleichens in autobiographischen Texten nachzuzeichnen. Verknüpft wird dies mit dem schon in dem vorherigen Kapitel dargelegten Konzept von Individualität. Dabei werden hoch- und spätmittelalterliche Texte einem modernen gegenübergestellt.

Wie auf Erden, so im Himmel

Wie ist eigentlich der Himmel geordnet? Werden die Auferstandenen dort »etwa alle gleichermaßen die ewige Seligkeit in gleicher Weise genießen nach dem Gleichnis, nach dem alle Arbeiter im Weinberg des Herrn [...] doch den gleichen Arbeitslohn [...] erhalten?«, fragt sich Otto von Freising (+1158) in seiner *Chronik oder Geschichte zweier Staaten*. »Wie aber sollen wir das Zeugnis des Herrn verstehen«, so der Bischof weiter, »wenn er sagt: ›In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen‹, und [wie] die Worte des Apostels: [...] ›Stern unterscheidet sich von Stern im Glanz. So wird es auch bei der Auferstehung der Toten sein‹?« Nachdem der Bischof diese und andere Bibelstellen allegorisch ausgedeutet hat, kommt er zu dem Schluss, dass die Seligen im Himmel »entsprechend der Beschaffenheit ihrer Verdienste verschiedene Wohnungen erhalten werden.« Denn zwar werde »eine Seligkeit sein [...], aber Unterschiede im Genuß der Seligkeit«. Otto von Freising lässt es jedoch nicht mit der aus seiner Sicht schlüssigen Interpretation der Heiligen Schrift bewenden. Vielmehr sieht er sich veranlasst, seine Argumentation durch Vergleich in Form einer Analogie noch einen Schritt weiter zu führen: »Dasselbe sehen wir ja auch im Diesseits« so der Bischof, »wo es in der einen Kirche verschiedene Rangstufen gibt und der eine glänzender ist als der andere, der eine höher als der andere.« Ein Vergleich, der durch Strukturähnlichkeit Evidenz erzeugen möchte, so der erste Eindruck. Der Text fährt jedoch fort: »Daß aber die Kirche nach dem Bilde des himmlischen Hofes geordnet ist, zeigt des Herren Wort, das er zu Moses spricht: ›Sieh zu, daß du alles machst nach dem Bilde, das dir gezeigt worden ist auf dem Berge‹« (2. Mos. 25,40; vgl. Hebr. 8,5).[1]

---

1 Otto von Freising: Chronica sive historia de duabus civitatibus/Chronik oder die Geschichte zweier Staaten, übers. v. Adolf Schmidt, hg. v. Walther Lammers, Darmstadt 2011, Chronik VIII, Kap. 29, S. 656f. »Numquid enim omnes eterna illa beatitudine pari modo pariter omnes fruuntur, iuxta illud parabolicum, ubi omnes in vinea Domini non equaliter desudantes equalem operis mercedem tamquam singulos denarios recepisse ferentur? Sed quomodo intelligemus ipsius Domini testimonium dicentis: *In domo patris mei mansiones multae sunt*, et illud apostoli: [...] *Stella differt a stella in claritate, sic* erit *et resurrectio mortuorum?* Verum est, quod diversas mansiones inhabitantes, alius alio clarior existat, quia omnes quidem in unam beatitudinem recipientur, sed pro qualitate meritorum diversas ibi mansiones sortientur. Nam et Dominus non in domibus, sed in una domo mansionum hanc veritatem esse dicens unam fore beatitudinem, sed in beatitudinis fruitione distantias ostendit. Quod etiam in presenti videmus, ubi in una ecclesia diversis in dignitatum ordinibus alium alio clariorem, alium alio superiorem conspicimus. Quam ad instar illius curiae distinctam Dominus Moysi

Welche Funktion hat der Vergleich in dieser Argumentation, und welche Bedeutung kommt der Form der Analogie zu? Es fällt auf, dass, obwohl schon gründlich belegt, der Aufbau des Himmels parallel zur irdischen Ordnung gesetzt wird: Die Seligen (A) erhalten ihre Wohnungen (B) nach Verdienst. Die Kleriker auf Erden (X) ihren Rang (Y) je nach ›Glanz‹. Die Analogie besteht eben darin, dass sich A zu B verhält wie X zu Y, um eine gängige Definition aufzugreifen, wie sie etwa Hartmut von Sass bietet.[2]

Als *tertium comparationis* erscheint hier Ordnung, eine Ordnung, die im Diesseits wie im Jenseits nach dem gleichen Prinzip gestaltet ist, dem Prinzip einer nach Rangstufen gestaffelten Hierarchie (womit das allgemeine Vergleichskriterium ›Ordnung‹ weiter spezifiziert wurde). Aber im Grunde genommen postuliert der Text erst einmal eine Entsprechung auch der Gegenstände, die dann mit dem Moseszitat begründet wird: Himmel und *ecclesia* sind ähnlich. Diese *Ähnlichkeit* jedoch, das ist das Entscheidende, wurde nicht über das Vergleichen erst fest- oder hergestellt und erarbeitet. Sie resultiert vielmehr daraus, dass die *comparata* den gleichen Ursprung haben, sie also aufgrund ihrer Genese schon ähnlich sein müssen, bevor der Vergleich überhaupt seine Arbeit aufnimmt, eine Relation herzustellen. Wenn das aber so ist, und wenn schon die Ähnlichkeit der hierarchischen Rangordnung hüben wie drüben durch die Belegstellen aus der Schrift erwiesen wurde, wozu dann noch der Vergleich und die Analogie? Handelt es sich nur um eine Auffächerung des gleichen Arguments, um eine rhetorische Volte, die lediglich affirmieren will, was längst auf andere Weise belegt ist und dem gelehrten Leser, der gelehrten Leserin vielleicht bekannt sein dürfte? Zumal auch das gewählte *tertium comparationis* ›Rangordnung‹ in einer Ständegesellschaft kaum überraschend Neues produzieren dürfte.

---

loquens ostendit, cum ait: ›Vide, ut omnia *fac*ias iuxta *exemplar, quod tibi monstratum est in monte*‹«. Zum Werk vgl. Peter Segl: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas.* Bemerkungen zu den Vorstellungen Ottos von Freising vom Wesen des Menschen und den Gesetzen der Weltgeschichte, in: Steffen Patzold/Anja Rathmann-Lutz/Volker Scior (Hg.), Geschichtsvorstellungen. Bilder Texte und Begriffe aus dem Mittelalter (Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag), Wien/Köln/Weimar 2012, S. 178-202, hier S. 187ff. (mit Literatur).

2 Hartmut von Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren, Würzburg 2011, S. 25-47, hier S. 29; dazu unten ausführlicher bei Anm. 25.

Die ›Verkettung‹ der Welt. Zur Historisierung des Vergleichs

Was tun Akteure, wenn sie einen Vergleich durchführen?[3] Beim Vergleichen werden zwei Entitäten über ein Vergleichskriterium, also ein Drittes, miteinander in Beziehung gesetzt. Der Vergleich ist somit eine »dreistellige Operation, […] weil nicht nur das Verglichene unterschieden werden muß, sondern auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden muß, der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz, garantiert«.[4] Äpfel und Birnen kann man nicht vergleichen? Über die Wahl eines Vergleichsgesichtspunkts (z.B. Vitamingehalt, Reifezeitpunkt …) sicherlich. Die »Selbigkeit« des vermeintlich Verschiedenen wird so quasi durch die Hintertür eingeführt – eben durch den Vergleich, der dies einfordert. Ein Teil des Vergleichens besteht also in einer Ähnlichkeitsherstellung, die jedoch meist ein Schattendasein fristet und oft nicht eigens thematisiert, ja nicht einmal bemerkt wird. Nimmt man eine andere Perspektive ein, kann man auch formulieren, dass es nicht um die Selbigkeit des Verschiedenen, sondern gerade umgekehrt: um die »Verschiedenheit des Gleichen« geht, wie Bettina Heintz herausstellt.[5] Unter ›Obst‹ lassen sich eine Menge verschiedener Früchte subsummieren, und der Vergleich (etwa von Äpfeln und Birnen) würde dann dazu dienen, die »Verschiedenheit des Gleichen« auszustellen.

Beide Vorschläge widersprechen sich im Kern nicht, setzen aber sehr unterschiedliche Akzente. Beiden Perspektiven gemeinsam ist, dass es *erst der Vergleich* ist, der eine Relation zwischen Elementen stark modifiziert oder gar erst herstellt. Er kann quasi als Relationierungsinstrument gelten, wie Bettina Heintz treffend schreibt.[6] Der Vergleich trägt also die Last der Verbindung zwischen den Entitäten weitgehend allein. Für die weitere Argumentation gilt

---

3 Zum akteurszentrierten Ansatz siehe Angelika EPPLE/Walter ERHART: Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika EPPLE/Walter ERHART (Hg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a.M. 2015, S. 7-31. Sowie Angelika EPPLE/Walter ERHART/Johannes GRAVE (Hg.): Practices of Comparing. Towards a New Understanding of a Fundamental Human Practice, Bielefeld 2020.

4 Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 38.

5 Bettina HEINTZ: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: Zeitschrift für Soziologie 45/5 (2016), S. 305-323, hier S. 307.

6 »Vergleiche sind aber nicht nur eine Unterscheidungstechnik, sie sind auch ein *Relationierungsinstrument*.« Ebd. (Hervorhebung im Original).

es, dies erneut zu unterstreichen: Erstens stellt der Vergleich eine Relation, eine Verbindung zwischen zwei Entitäten her. Zweitens postuliert er – oft, ohne dass dies beim Vergleichen in den Vordergrund tritt – eine Gleichartigkeit, eine Ähnlichkeit des Verglichenen. Relationsbildung und Ähnlichkeitsannahme sind zwei zentrale Säulen des Vergleichs. Drittens kann der Vergleich, nicht zuletzt weil Ähnlichkeitsannahme oft ›stillschweigend‹ geschieht,[7] vor allem als Markierung von Unterschieden dienen, jedoch ohne dass die Relationierung dadurch aufgehoben würde (›besser sein‹ ist eine Relationierung).

Diese drei Punkte machen eine Historisierung erforderlich. Denn für die Moderne bilden sich alle drei – Ähnlichkeit, Relationierung und Differenz – jeweils erst durch den Vergleich und im Moment des Vergleichs selbst. Was wie über Ähnlichkeitsannahmen miteinander in Beziehung gesetzt wird und werden kann, welche Relationen letztlich gebildet und welche Differenzen ausgeflaggt werden, ist nicht nur kontingent. Es kann vor allem auch nicht vorausgesetzt werden, dass vor dem unternommenen Vergleich überhaupt eine Verbindung zwischen den dann als *comparata* firmierenden Entitäten bestand. Es ist, wenn man so will, das Funktionieren des jeweils konkret durchgeführten Vergleichs, seine Plausibilität, die als Bestätigung für die Triftigkeit der Wahl der *comparata* wie der Vergleichskriterien dient. So gesehen, sind es in der Moderne in der Tat Vergleiche, die ›die Welt ordnen und verändern‹.[8] Das Herstellen von Relationen und das Auspendeln von Ähnlichkeit und Differenz des Verglichenen ist letztlich ein Prozess, der trotz aller Kontingenz und Dynamik Orientierung zu bieten vermag. Wenn der Moderne die Suche nach Orientierung eingeschrieben ist, dann mag das Angebot, das der Vergleich bereit hält, nämlich flexible Relationen – und das heißt ja auch immer: Ordnungen – herzustellen, die Affinität der Moderne zu vergleichenden Bewertungen und Rankings erklären.

Otto von Freising würde dies wohl anders sehen. Denn für ihn war klar, dass er letztlich gar nicht auf den hierarchischen Aufbau der irdischen Welt verweisen musste, um eine ähnliche Struktur für den Himmel plausibel zu machen. Beide, Erde wie Himmel, hatten den gleichen Ursprung, waren auch

---

7 Die Tabellen, mit denen die ›Stiftung Warentest‹ ihre Untersuchungsergebnisse präsentiert, sind darauf ausgerichtet, die Unterschiede zwischen den getesteten Produkten herauszustellen. Dass die Waren damit als einander ähnlich betrachtet werden – was keineswegs selbstverständlich ist – wird kaum thematisiert.

8 So lautet der Untertitel des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (SFB 1288) *Praktiken des Vergleichens. Die Welt ordnen und verändern*, aus dem das vorliegende Buch hervorging.

den gleichen Ordnungsprinzipien unterworfen. Der Vergleich stiftet hier keine Ordnung, er stellt letztlich auch keine Relation her. Diese ist bereits vorgegeben, vorgelagert, und bedarf lediglich der Sichtbarmachung.

Allerdings erschöpft sich, um vorzugreifen, der Vergleich in der Vormoderne keineswegs in diesem (vielleicht rhetorisch begründetem) Sichtbarmachen von Ordnung. Zunächst jedoch ist kurz auf das vormoderne Konzept der Weltverhältnisse aufmerksam zu machen, zumal dem Eindruck entgegen zu treten ist, es handele sich hier allein oder vorwiegend um eine religiöse oder gar christliche Vorstellung, die in diesem Zusammenhang zum Tragen kommt. Natürlich spielt Transzendenz in dieser Epoche in allen Lebensbereichen immer eine Rolle, aber der Hinweis darauf reicht nicht aus. Da die Literaturlage dazu durchaus ergiebig ist, kann weitgehend aus der Forschung dazu hergeleitet und dies knapp behandelt werden.

Grundlegende Ähnlichkeitsannahmen, so Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966), zeichneten vor ca. 1600 die Vorstellung der Menschen über Welt aus. Dadurch werden Relationen, etwa zwischen Mikro- und Makrokosmus, zwischen belebter und unbelebter Natur, als nahezu selbstverständlich Gegebenes betrachtet. So entspricht das Gesicht des Menschen mit seinen beiden Augen dem Himmel mit Mond und Sonne, die Pflanze ähnelt dem Tier, nur dass sie den Kopf (= die Wurzeln) zum Trinken in die Erde verbirgt. Woher kommen aber diese Ähnlichkeiten? Statt die vier Formen von Ähnlichkeitsausprägungen nachzuzeichnen, die Foucault differenziert, erscheint es sinnvoller, einige zentrale Überlegungen aufzugreifen. Schon die räumliche Nachbarschaft zwischen Dingen kann dazu führen, dass sie einander (wesens)ähnlich werden, so dass »die Welt eine Kette mit sich selbst« bildet. Aber auch wenn keine räumliche Nähe vorliegt, »antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander«.[9] Die Annahmen über die Relationen dessen, was man vorfindet, so könnte man sagen, waren also andere als heute: Ähnlichkeiten allenthalben in der Welt, und sie müssen nicht erst hervorgebracht, durch Vergleich erzeugt werden, sondern liegen aufgrund von Verkettungen bereits vor.

Philippe Descola knüpft an diese Überlegungen unmittelbar an, geht jedoch einen entscheidenden Schritt weiter. Er sieht in den vormodernen Ähnlichkeiten Manifestationen einer sehr basalen Sicht auf die Welt, die zeitlich über das 16. Jahrhundert hinaus bis Kant und Leibniz reicht und zu-

9 Michel FOUCAULT: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 46ff. Siehe dazu auch Kapitel II + III.

dem geographisch auch außerhalb Europas etwa in China und Afrika feststellbar ist. Dieses so weit verbreitete grundlegende Konzept vormoderner Weltsicht bezeichnet er als ›Analogismus‹: »Darunter verstehe ich einen Identifikationsmodus, der die Gesamtheit der Existierenden in eine Vielzahl von Wesenheiten, Formen und Substanzen aufsplittert, die durch geringfügige Abweichungen getrennt und zuweilen in einer Stufenleiter angeordnet sind, so daß es möglich wird, das System der anfänglichen Kontraste wieder zu einem dichten Netz von Analogien zusammenzufügen, das die inneren Eigenschaften der unterschiedlichen Entitäten miteinander verbindet«.[10] Ausgangspunkt der Sicht auf die Welt ist also nicht, dass isolierte Entitäten vorliegen, für die erst noch je eigens festgestellt werden muss – etwa wie in der Moderne über eine Relationierung durch Vergleich –, ob überhaupt und wenn ja, welche Beziehungen sie zueinander haben. Ausgangspunkt ist eine vorgestellte »Gesamtheit« von Entitäten, die sich nicht nur durch lediglich kleine Differenzen unterscheiden, sondern vor allem in eine gemeinsame, zumeist hierarchische Ordnung gehören. Schon diese Ordnung bedeutet ja vorausgesetzte, feste Relationierung, wie sie eben die Stufen einer Leiter aufweisen.

Allerdings heißt dies nicht, in diesem Weltbild könne man nur kleine oder geringe Unterschiede wahrnehmen. Im Gegenteil (und um im Bild zu bleiben): Mögen die benachbarten Stufen einer Leiter auch dicht beieinanderliegen, so sind doch die erste und die letzte sehr weit voneinander entfernt – stehen allerdings weiterhin in Verbindung miteinander. So »nährt« der Analogismus als Weltbild »die Hoffnung, diese leicht heterogenen Elemente zu einem Netz signifikanter Affinitäten [...] zu verweben, das den Anschein von Kontinuität hat«. Letztlich verschränkt diese »Theorie der Kette des Seins [...]

10 Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2011, S. 301. »J'entends par là [l'analogisme] un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées« Philippe Descola: Par-delà nature et culture, Paris 2005, S. 351.

das Kontinuierliche mit dem [bei steigender ›Entfernung‹] Diskontinuierlichen«.[11]

Damit verschiebt sich die Ausgangslage grundlegend: Im Analogismus muss eine Relation nicht erst durch eine (oft stillschweigend) vorausgegangene Annahme über Gemeinsamkeiten hergestellt werden, auf deren Basis dann Differenz eingeführt wird oder werden kann. Vielmehr geht man davon aus, dass es Verkettungen (gerade auch zwischen Mikro- und Makrokosmos) gibt; diese bedürfen jedoch der Konkretisierung. Relationen zwischen Elementen liegen bereits vor; mehr noch: die Einzelelemente partizipieren an einer hierarchischen Ordnung, und sie beeinflussen einander, weil es eine Relation und eine Ordnung gibt.

Der Vergleich in der Vormoderne würde dann, so eine erste Annahme, die Aufgabe übernehmen, zu explizieren, wie diese Relation und Beeinflussung *für einen konkreten Fall* vorzustellen ist. Zugleich – und das ist sozusagen das ›Stillschweigende‹ beim vormodernen Vergleich – privilegiert er die namhaft gemachte Relation gegenüber anderen, hebt sie aus dem Meer der Verkettungen heraus (während der Vergleich in der Moderne die Relation erst herstellt).

Es ist also nicht verwunderlich, dass in der Vormoderne Mikro- und Makrokosmos immer wieder aufeinander bezogen werden. Um ein Beispiel zu geben: Wie Harald Derschka so luzide allein aufgrund der Quellenanalyse, ohne auf Foucault oder Descola zu rekurrieren, herausgearbeitet hat, kann es in den Schriften Hildegard von Bingens eine »von der Kosmologie isolierte Anthropologie […] nicht geben, weil sich die Elemente, die den Menschen bilden, nicht von den Elementen in der Natur [gemeint sind Feuer, Luft, Was-

---

11 P. Descola: Jenseits von Natur und Kultur (Anm. 10), S. 302f. »La théorie de la chaîne de l'être présente un problème intellectuel singulier, probablement typique de l'analogisme, qui est l'articulation du continu et du discontinu. Vue dans toute l'envergure de son développement, l'échelle des entités du monde paraît continue, chaque élément trouvant sa place dans la série parce qu'il possède un degré de perfection à peine plus grand que celui de l'élément auquel il succède et à peine moins grand que celui de l'élément […].« P. Descola: Par-delà nature et culture (Anm. 10), S. 354.

ser, Erde] isolieren lassen: Sie bleiben stets miteinander verbunden«.[12] Diese ›Verbundenheit‹ ist dabei wechselseitig, wie Hildegard deutlich macht:

> »Die Elemente aber trinken jede Natur des Menschen, wenn der Mensch die Elemente an sich zieht, weil der Mensch mit ihnen ist und sie mit dem Menschen [quia homo cum illis est et illa cum homine], und dementsprechend fließt das Blut des Menschen über. Deshalb steht auch geschrieben: »Himmel und Erde klagen über den Menschen«, weil die ruhelosen Streitigkeiten in den Werken der Menschen oft die Elemente aufrühren, wie wenn ein Mensch ein Netz in seiner Hand hält und es bewegt. So bewegt auch der Mensch die Elemente, dass sie seinen Werken entsprechend einen Luftstrom aussenden.«[13]

Derschka interpretiert: »Wenn Menschen durch ihre Schlechtigkeit in Streit und Unruhe geraten, dann geraten auch die Elemente in Bewegung; mithin können menschliche Fehlhandlungen auch Naturkatastrophen auslösen«.[14]

Was zunächst klingt wie eine versteckte Aufforderung Hildegards, CO_2-Emissionen zu vermeiden, hat mit der gegenwärtigen Diskussion über die Wirkung des Menschen auf die Umwelt, wie deutlich geworden ist, nichts gemein. Werden im Kontext von Vorstellungen von Verkettungen des Seins Vergleiche durchgeführt, kann man nicht davon ausgehen, dass sie die gleiche Position im Diskurs, die gleiche Funktion im ›Ordnen der Welt‹ einnehmen wie in der Moderne. Vergleiche, die mit Verschränkungen des ›Kontinuierlichen mit Diskontinuierlichen‹ (Descola) konfrontiert werden, kommt

---

12 Harald Derschka: Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie. Zur Weiterentwicklung eines antiken Konzepts im 12. Jahrhundert, Ostfildern 2013, S. 158. »Et elementa mundi deus fecit, et ipsa in homine sunt, et homo cum illis operatur. Nam ignis, aer, aqua terra sunt. Et haec quatuor elementa sibi ita intricata et coniuncta sunt, ut nullum ab alio separari possit, et se ita insimul continent, quod dicuntur firmamentum.« Beate Hildegardis Cause et Cure, hg. v. Laurence Moulinier (Rarissima mediaevalia 1), Berlin 2013, lib. I, c. 7, S. 22.

13 Hildegard von Bingen: Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et Curae, übers. von Ortrun Riha (Werke/Hildegard von Bingen 2), Beuron ^{2}2012, S. 43. »Elementa autem unamquamque naturam hominis bibunt, cum homo elementa in se trahit, quia homo cum illis est et illa cum homine, et secundum hoc sanguis hominis inundat. Vnde etiam scriptum est: »Celum et terra plangunt super hominem«, quoniam inquieta bella in operibus hominum elementa sepe conmouent, quemadmodum homo rete in manu sua teneat et illud moueat; ita et homo elementa conmouet, quod secundum opera eius auram emittunt.« Cause et Cure (Anm. 12), lib. I, c. 39, S. 41f.

14 H. Derschka: Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie (Anm. 12), S. 159.

eine andere Bedeutung zu als Vergleichen, die mit der Wahl des Vergleichsgesichtspunktes eine »Selbigkeit« des Verglichenen erst herstellen müssen und dann in einem zweiten Schritt über den Vergleich die Differenzverhältnisse ausloten. In der Moderne muss als erster Schritt, um Phänomene miteinander vergleichen zu können, eine »Einstufung der Vergleichsobjekte als vergleichbar«[15] erfolgen, weil ein Zusammenhang oder eine Verbindung zwischen den Dingen nicht klar ist. Erst dann kann zweitens die »Feststellung ihrer (graduellen) Differenz anhand eines *tertium comparationis*« vorgenommen werden.[16] Dabei können durchaus entlegene Gegenstände miteinander relationiert werden (ist Fleisch-Essen, Internet-Nutzung oder Fliegen schädlicher für das Weltklima?), aber sie müssen eben als ähnlich in Bezug auf eine Hinsicht eingruppiert werden, um verglichen werden zu können. Die Vormoderne bedarf, wie Foucault und Descola aufzeigen, einer solchen Kategoriebildung weniger oder gar nicht, da Zusammenhang und Zusammengehörigkeit Teil des Weltkonzeptes sind. Die im Vergleich festgestellten Differenzen werden zudem meist in Form von geradezu räumlichen Distanzen und Hierarchien (Nähe zu Gott/zum Herrscher) beschrieben.

Vergleichspraktiken unterliegen dem historischen Wandel von Gesellschaften und Kulturen. Folgt man Michel Foucault und Philippe Descola, wurden in der Vormoderne vor einem anderen kulturellen Hintergrund Vergleiche durchgeführt als in der Moderne. Es standen Figurationen zur Verfügung, die im 20. Jahrhundert so vermutlich kaum noch zu mobilisieren waren.

›Beziehungsanalogie‹: Judas' Taufe

Die soeben mit Rückgriff auf die Literatur entfaltete Andersartigkeit vormoderner Vergleichspraktiken lässt sich besonders gut an der Verwendung und der Rolle von einer ›Spezialform‹ des Vergleichens, der Analogie, zeigen. Analogien, um kurz vorzugreifen, zielen zunächst *nicht* auf die Ähnlichkeit von

15 B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 5), S. 307.

16 Ebd., Das vollständige Zitat lautet: »Vergleiche beruhen also auf zwei Operationen, die empirisch zwar zusammenlaufen, analytisch aber zu unterscheiden sind: auf der Einstufung der Vergleichsobjekte als vergleichbar (Kategorisierung) und auf der Feststellung ihrer (graduellen) Differenz anhand eines *tertium comparationis*. Es ist diese Kombination von *Gleichheitsunterstellung* und *Differenzbeobachtung*, die die Besonderheit von Vergleichen ausmacht«.

Elementen, sondern von Relationen ab: A verhält sich zu B wie X zu Y (dazu ausführlich unten). So definiert, ist ›Analogie‹ sowohl von ›Ähnlichkeit zweier Dinge‹ wie von dem viel weiteren, oben erläuterten Begriff des ›Analogismus‹ und des ›analogen Denkens‹ zu differenzieren. Um ›Analogismus‹ bzw. ›analoges Denken‹ von ›Analogie‹ zu unterschieden und weniger Verwirrung zu stiften, wird letztere in diesem Text ›Beziehungsanalogie‹ (also A zu B wie X zu Y) genannt. Die Beziehungsanalogie (*analogia proportionalis*) entfaltet jedoch in der Vormoderne ein besonderes Potenzial, dass häufig von autobiographischen Texte an zentraler Stelle genutzt wird, um so in spezifischer Weise Relationen zu anderen Personen und Gruppen zu evozieren; und dieses Potenzial ist eng mit dem Analogismus verknüpft.

Mit aller Vorsicht wird die ›Beziehungsanalogie‹ als eine Form des Vergleichs betrachtet. Es gibt aber, wie Lena Gumpert in ihrem Kapitel[17], Bettina Heintz folgend, schlüssig darlegt, gute Gründe, die *analogia proportionalis* neben den Vergleich zu stellen, wenn man die Betonung von Differenz als den zentralen Kern des Vergleichens betrachtet. Mir kommt es in diesem Kapitel stärker auf die Relationierung von Verhältnissen (und Personen) durch ein *tertium comparationis* an, weshalb dieses Kapitel mit von Sass die ›Beziehungsanalogie‹ eher als eine Sonderform des Vergleichs betrachtet.

Die Bekehrung Hermanns des Juden ist ein wohl um 1140 geschriebener, angeblich autobiographischer Text Hermanns des Juden, in dem er seine Konversion zum Christentum und seinen Eintritt ins Kloster Kappenberg bei Münster beschreibt.[18] An zentralen Stellen mobilisiert der Text immer wieder Beziehungsanalogien, die eng mit dem vormodernen Individualitätskonzept Hermanns verbunden sind.

Ob der Autor tatsächlich jener Jude mit Namen Judas war, der zum Christentum konvertierte und mit der Taufe den Namen Hermann bekam, wird in der Forschung intensiv und kontrovers diskutiert. Es ist Jean-Claude

---

17 Siehe dazu Kapitel III, S. 127.

18 Der Text bezieht sich auf Ereignisse der Jahre 1127/28, ist wohl um 1140 geschrieben worden. Überliefert ist er in insgesamt vier Handschriften, wobei die beiden frühesten aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert stammen; Gerlinde NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus. Opusculum de conversione sua (Monumenta Germaniae Historica/Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500-1500/Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4), Weimar 1963, S. 39ff. Mit der Monographie von Jean-Claude SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion, Stuttgart 2006, liegt eine umfangreiche und luzide Interpretation und Einordnung des Textes vor.

Schmitt zuzustimmen, dass eine definitive Entscheidung letztlich unmöglich ist. Schmitt hält es insgesamt jedoch für wahrscheinlicher, dass die Schrift von – vielleicht mehreren – Klerikern in Kappenberg, möglicherweise unter Einbeziehung eines Konvertiten, erstellt wurde. Der Text wird dadurch für unsere Frage jedoch nicht unbrauchbar. Denn die Vorstellung, »[…] ein Chorherr namens Hermann habe sich an seinen Arbeitstisch gesetzt, um ganz allein seine Memoiren niederzuschreiben, ist vollkommen anachronistisch!«[19], so Schmitt. Wesentliche Dimensionen mittelalterlichen Schreibens ließe dies unberücksichtigt: Etwa, das Originalität kaum ein Wert an sich darstellte und Kompilieren nichts Negatives anhaftete, oder etwa, dass das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ein anderes war (und Texte nicht selten diktiert wurden); weiteres ließe sich nennen. Wichtiger als die Frage nach dem Autor ist daher, so Schmitt weiter, die Frage nach der Form des Textes.[20]

In dieser Hinsicht erweist sich *Die Bekehrung Hermanns des Juden* als äußerst ergiebig. Denn viele Momente und Wendungen finden sich auch in anderen autobiographischen Texten der Zeit, ob sie nun die Bekehrung eines Juden zum Christentum oder ›lediglich‹ die ›conversio‹ (so der Begriff) eines Christen zum wahren Mönchtum schildern.[21] Der Text ist demnach weniger Zeugnis eines individuellen Lebensweges, vielmehr werden mit der Schrift Vorstellungen der Zeit in auch heute noch zentralen Fragen der Individualität – der religiösen Orientierung – wird mit der Schrift über die Bekehrung des Juden Judas zu Hermann, dem Christen, fassbar. Der Text tut dies vor allem aus der Sicht der Christen und für Christen. Denn wie Anna Sapir Abulafia schon 1993 herausgearbeitet hat, war ein wesentliches Ziel des Textes, die Attraktivität des noch sehr jungen Prämonstratenserordens aufzuzeigen, kaum jedoch, andere Juden zur Konversion zu verleiten.[22]

---

19 Ebd., S. 71.

20 Ebd., S. 70ff.

21 Es ist gerade eines der wesentlichen Verdienste von Jean-Claude Schmitts Buch, die vielen Parallelen zu anderen Texten nachgezeichnet zu haben. Hinsichtlich einer grundlegenden Ähnlichkeit im Aufbau vgl. auch Peter von Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität, in: Peter von Moos/Gert Melville (Hg.), Gesammelte Schriften zum Mittelalter. Bd. 1: Abaelard und Heloise (Geschichte, Forschung und Wissenschaft 14), Münster 2005, S. 233-301, hier S. 246, sowie unten bei Anm. 52.

22 Anna Sapir Abulafia: The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus, in: Jewish Histo-

Eine der zentralen Stellen des autobiographischen Textes ist die Schilderung der Taufe. Der Ritus der Erwachsenentaufe sah im 11. Jahrhundert ein dreimaliges Untertauchen vor. Das Prozedere gestaltet sich jedoch alles andere als einfach, will Judas/Hermann, vom Teufel verführt, doch immer wieder zu früh das Taufbecken verlassen. Er vermutet, die Kleriker, die ihn vom Beckenrand zu erneutem Untertauchen aufforderten, wollten ihren Spott mit ihm treiben. Hier will der Text eine Beziehungsanalogie zum Verhalten des vom Aussatz befallenen Naaman aus dem Buch der Könige sehen:

> »Ebenso wie einst jener Syrer Naaman unwillig wurde und weggehen wollte, als er sich auf Anweisung des Propheten Elischa sieben mal im Jordan waschen sollte [2 Kön 5,10-12], so hatte auch ich in gleichem Wahnsinn, von großer Wut gepackt und voller Ungeduld wegen all der Verzögerung, die Absicht, das Taufbecken zu verlassen. Doch, Gott sei's gedankt. dass der Feind, obwohl er sich gegen mich erhob, mich dennoch nicht überwältigte [Ps 13 (12),5]. Denn ebenso wie derselbe Naaman auf die Ermahnung seiner Gefährten hörte und den heilsamen Rat des Propheten befolgte [2 Kön 5,13], so vertrieb die freundliche Aufforderung der anwesenden frommen Kleriker das Gift des bösen Verdachts aus meinem Geist und stärkte meinen kleinmütigen Glauben.«[23]

Kern des Vergleichs ist eine Beziehungsanalogie, d.h. Naaman agiert im Jordan wie Judas im Taufbecken. Der Text macht dieses Ins-Verhältnis-Setzen sogar explizit:

---

ry 7/1 (1993), S. 43-63, hier S. 43ff. Interessant ist, dass die autobiographische Schrift Abaelards und der sehr persönliche Briefwechsel zwischen ihm und seiner Frau Heloise auch als Teil der Rechtfertigung eines Klosters, bzw. hier einer Klostergründung, gelesen werden können, so P. v. MOOS: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet (Anm. 21), S. 246ff.

23 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 324f. »Unde sicut ille quondam Naaman Sirus accepto ab Heliseo propheta septies lavandi mandato in Iordane indignans cepit abire, ita et ego pari dementia magno animi succensus furore ac more totius impatiens volebam e baptisterio prosilire. Sed Deo gratias quia etsi se *inimcus* erexit, non tamen *adversum* me *prevaluit*. Enim vero quemadmodum isdem Naaman suorum flexus ammonitione comitum salutari prophete consilio obtemperavit, ita blanda religiosorum, qui aderant, clericorum exhortatio, propulso ab animo meo concepto male suspicionis contagio, meam in fide pusillanimitatem roboravit.« G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 119f.

> »Und falls sich das Alte mit dem Neuen im Einzelnen vergleichen lässt [Ut igitur per omnia veteribus nova liceat comparare]: So wie Naaman dadurch, dass er siebenmal im Wasser des Jordans untertauchte, sichtbar vom Aussatzes des Fleisches geheilt wurde [2 Kön 5,14], so bin auch ich in der Taufe durch die siebenfache Gnade des Heiligen Geistes auf unsichtbare Weise vom Aussatz meiner Seele gereinigt worden«.[24]

Schaut man sich die vorliegenden Beziehungsanalogien genauer an, so trifft zwar weiterhin die bereits oben gegebene, gängige Definition zu. Für die *Interpretation* von Beziehungsanalogien in der Vormoderne, für das Erfassen ihrer Sinndimensionen, kann sie allerdings leicht in die Irre führen, bringt man sie nicht mit den von Foucault und Descola herausgearbeiteten Weltkonzepten in Verbindung. A verhält sich zu B wie X zu Y, so die etwa Hartmut von Sass vorgeschlagene Definition.[25] Postuliert wird damit die Ähnlichkeit der *Verhältnisse*, also eine Ähnlichkeit des ›wie … zu‹, nicht aber eine Ähnlichkeit von A und X oder B und Y. Im Gegenteil: Darüber wird nicht nur nichts gesagt; es würde vom eigentlichen Ziel der Beziehungsanalogie, wie sie in der Moderne gebräuchlich ist, eben *Verhältnis*gleichheit zu evozieren, ablenken. Dazu ein Beispiel aus der Tageszeitung: Die Nanotechnologie beschäftigt sich mit einer Welt unterhalb von 10^{-9} Metern – was sich niemand vorstellen kann. Wissenschaftsjournalisten machen dies gern durch eine Beziehungsanalogie verstehbar: 10^{-9} Meter verhält sich zu einem Meter wie eine Haselnuss zur Erde.[26] Nicht nur besteht hier keine Verbindung zwischen 10^{-9} Metern und Haselnuss bzw. Meter und Erde; eine solche Verbindung herzustellen würde das, worauf die Beziehungsanalogie den Fokus gerichtet sehen will, eben die Größen*verhältnisse* deutlich zu machen, gefährden.

---

24 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 325. »Ut igitur per omnia veteribus nova liceat comparare, Naamam Iordanicis septies lotus fluentis a lepra carnis visibiliter est curatus, ego in baptismo per septemformem Spiritus sancti gratiam invisibiliter sum ab anime lepra mundatus.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 120.

25 »Die *analogia proportionalitatis* […] hat die Struktur eines Verhältnisses von Verhältnissen. Zwei relata (a, b) verhalten sich zueinander wie zwei andere relata (c, d)«; H.v. Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug (Anm. 2), S. 29. »c, d« wurden oben durch X, Y ersetzt.

26 Diese Analogie hat es inzwischen bis auf die Webseite der Bundesregierung gebracht: »Was ist Nanotechnologie?« https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/was-ist-nanotechnologie--449974 [letzter Zugriff: 26.01.2020].

Der Gedanke ist noch einen Schritt weiter zu führen. Bei der oben gegebenen Definition des Vergleichs als dreistelliger Operation, bei der zwei Elemente hinsichtlich einer bestimmten Hinsicht (*tertium comparationis*) miteinander in Beziehung gesetzt werden, wurde darauf aufmerksam gemacht, dass damit zugleich eine Ähnlichkeitsannahme (›Selbigkeit‹) des Verglichenen einhergeht. Die Annahme, dass die zum Vergleich gebrachten Dinge wenigstens hinsichtlich des *tertium comparationis* – Vitamingehalt von Äpfeln und Birnen – ähnlich sind, wird dabei zwar selten explizit zum Thema, ist aber Grundvoraussetzung für die Durchführung des Vergleichs. Bei der Beziehungsanalogie wird dieser für den Vergleich von Dingen so wichtige Schritt gerade nicht gemacht. Die Gleichheit der an der Beziehungsanalogie beteiligten Objekte anzunehmen, ist nicht nur nicht nötig, sondern wäre sogar kontraproduktiv. Denn in der Moderne will die Beziehungsanalogie in der Regel die Parallelität der *Verhältnisse* zwischen A und B sowie X und Y aufzeigen. Eine hinzutretende Ähnlichkeit der beteiligten Gegenstände würde schnell die gewünschte Fokussierung auf die Parallelität der Verhältnisse verwässern oder verunklaren.

Der Text aus dem 12. Jahrhundert geht mit der Beziehungsanalogie jedoch ganz anders um. Hermanns Schilderung seiner Taufe zielt nicht lediglich darauf ab, *das Verhältnis* von Naaman (A), der sich gegen die Empfehlung zur Waschung im Jordan sträubt (B), mit dem des Judas (X), der gegen ein weiteres Untertauchen im Taufbecken opponiert (Y) zu zeigen. Vielmehr geht es gerade auch darum, den Aussätzigen mit dem ungetauften Juden (A und X) und das Jordanwasser mit dem Taufwasser (B und Y) parallel zu setzen. Solche Parallelsetzungen sind in der christlichen Welt des Mittelalters alles andere als überraschend, werden doch Juden häufig mit (unreinen) Leprösen gleichgesetzt und gilt der Jordan seit der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer (Mk. 1,9-11) als das ›Taufbecken‹ par excellence.

Diese Hintergründe werden im Text nicht eigens evoziert, vielleicht weil dies als unnötig erschien, richtete sich doch die auf Latein verfasste Schrift an gebildete, wohl an klerikale Kreise. Allerdings macht der Text selbst die vorgeschlagene Interpretation, dass die Beziehungsanalogie nicht in der Bestimmung von Verhältnissen (A zu B wie X zu Y) limitiert ist, sondern zugleich eine Relationierung der Entitäten A und X sowie B und Y bedeutet, mit dem Satz deutlich, mit dem die Schilderung der Taufe schließt:

> »Das Fleisch dieses Mannes [Naaman] wurde, vom Schmutz der Lepra gereinigt, wieder so rein wie das eines Kindes [infantis]. Mich gebar, nachdem ich

> durch das Bad der Erneuerung [=Taufe] die alte Haut abgestreift hatte, die Kirche, die jungfräuliche Mutter, zu neuer Kindheit [infantiam].«[27]

Die begriffliche Nähe von ›Kind/Kindheit‹ (*infans/infantia*) zeigt, zusammen mit der oben erwähnten Parallelsetzung zwischen dem Wasser des Jordan und dem Taufwasser sowie zwischen einem Aussätzigen und einem Juden, an, dass Ähnlichkeiten vorausgesetzt werden können, die keiner weiteren Erläuterung bedurft hätten.

Auf die Vorschläge von Foucault und Descola aufbauend kann man annehmen, dass es sich bei dieser Art, eine Beziehungsanalogie zu entfalten, nicht um die Eigenheit eines bestimmten Textes oder eine Marotte des 12. Jahrhunderts handelt. Denn es ist naheliegend, dass eine allgemeine »Ähnlichkeit[…] der Verhältnisse«[28] auch eine Ähnlichkeit der ins Verhältnis gesetzten Entitäten evozierte. Dort also, wo in vormodernen Texten Beziehungsanalogien auftauchen, wird man damit rechnen müssen, dass zugleich eine Ähnlichkeit der miteinander in Beziehung gesetzten Elemente postuliert wird.

Aber evoziert die Beziehungsanalogie in der Moderne nicht ebenfalls eine Ähnlichkeit der Elemente? Ist das obige Beispiel aus dem Bereich des Wissenschaftsjournalismus[29] nicht eher die Ausnahme als die Regel? Selbstredend soll dem hier nicht erschöpfend nachgegangen werden; einige Hinweise erscheinen gleichwohl sinnvoll. Ein interessantes Feld für eine breite Verwendung von Beziehungsanalogien scheinen – ausgerechnet – die Naturwissenschaften zu sein. Ausgerechnet deshalb, weil dieser Text vorschlägt, Beziehungsanalogien, die auch die Ähnlichkeit von A/X und B/Y postulieren, würden maßgeblich auf einem vormodernen Weltverständnis aufruhen. Solche Vergleichsformen in den Naturwissenschaften vorzufinden, also sozusagen im Herzen der Moderne, stellt diese Annahme in Frage.

Wie die jüngst erschienene Arbeit von Rebecca Mertens eindrucksvoll zeigt, lohnt ein genaueres Hinsehen. Nicht nur als Hilfsmittel in der Kommunikation mit Nicht-Naturwissenschaftlern, sondern gerade auch zwischen verschiedenen, ja oft sehr spezialisierten Subdisziplinen, sind Beziehungsanalogien in der Wissenschaft ein zentrales Werkzeug der Verständigung

---

27 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 325. »Illius caro detersis elefantie sordibus infantis recepit munditiam; me per lavacrum regenerationis pelle vetustatis exutum in novam peperit ecclesia virgo mater infantiam.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 120.

28 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge (Anm. 9), S. 51.

29 Siehe Anm. 26.

und der transdisziplinären Modellbildung. So beschrieben herausragende Wissenschaftler wie Linus Pauling um deutlich zu machen, dass das Aufeinander-Einwirken verschiedener Moleküle, konkret: das Zusammenwirken von Antikörpern und Antigenen, weniger ein Resultat chemischer Prozesse ist, sondern vielmehr mit ihren räumlichen Strukturen zusammenhängt, die Vorgänge durch Parallelsetzung mit der Wirkungsweise von Schlüssel und Schloss. Im Kern ging es darum, eine neue Perspektive auf biologische Prozesse zu entwickeln – weg von der Fixierung auf chemische Reaktionen hin zur Einbeziehung ihrer räumlichen, dreidimensionalen Ausdehnung. Diese und ähnliche Beziehungsanalogien werden in der Wissenschaft häufig benutzt, und sie leisten unter den Wissenschaftlern wesentlich mehr als lediglich Anschaulichkeit zu erzeugen: »[A]nalogies can function as ›anchors‹ during the establishment and expansion of research programs. Just like mathematical idealizations, analogies can be used to unify different models with respect to a common research program«. Rebecca Mertens spricht in diesem Zusammenhang auch vom »analogical modeling«.[30] Als modellbildendes ›Feature‹ gehören Beziehungsanalogien damit zum Kernbestand moderner Wissenschaft.[31]

Hervorzuheben gilt jedoch zweierlei: Zum einen ist allen Akteuren bewusst, dass Moleküle nichts mit Schlüsseln oder Schlössern zu tun haben; und wenn überhaupt, dann kann wohl nur sehr bedingt von einer Entsprechung mit Antikörpern und Antigenen gesprochen werden. Wesentlich wichtiger aber ist, dass die Wissenschaft selbst ihre Beschreibungen *nicht* als *Abbild* der Natur versteht, sondern eben als Modellbildung über die Realität begreift.[32] Es liegt also keine vorgängige ›Verkettung‹ von Modell und Gegenständen vor, sondern eine grundlegende Differenz. Ein Zusammenhang, die Triftigkeit des Modells, muss erst plausibel gemacht werden, beispielsweise durch Berechnungen oder Experimente. Die Verbindung von Modell und Realität – soweit sie erfahrbar ist – ist zudem mit dem Stempel der ›Vorläufigkeit‹ versehen: Morgen gibt es sicherlich bessere, vielleicht gar konträre Modelle, die einen ganz anderen Blick auf das Zusammenwirken von Molekülen oder Antigenen eröffnen. Damit ist der Rahmen, in dem Beziehungsanalogien in den Naturwissenschaften verwendet werden, ein qualitativ anderer als der der vormo-

---

30 Rebecca Mertens: The Construction of Analogy-Based Research Programs. The Lock-and-Key Analogy in 20th Century Biochemistry, Bielefeld 2019, S. 201ff.

31 Ebd., S. 142ff.

32 Vgl. Ebd., S. 202.

dernen Welt, in der sie auf vorgängige ›Verkettungen‹ basieren. Sowohl Otto von Freising wie Judas/Hermann führen dies in ihren Texten explizit vor.

Sicherlich finden sich heute Beziehungsanalogien, die mit dem Ins-Verhältnis-Setzen von A und B mit X und Y auch zwischen A und X sowie B und Y eine Verbindung zu etablieren wünschen, auch außerhalb des Wissenschaftsbetriebs. Allerdings sehen sich solche Parallelsetzungen ebenfalls damit konfrontiert, dass dies *eben nicht selbstverständlich*, dass es *nicht* Teil des allgemeinen Denkrahmens ist. Vielmehr muss, wo eine A/X und B/Y-Relationierung oder gar Gleichsetzung über die Beziehungsanalogie erzeugt werden soll, die vorgängige Annahme der Unähnlichkeit von A, B, X und Y beachtet, und diese Hürde dann mit rhetorischen Mitteln, nicht zuletzt unter Verwendung von Metaphern, angegangen werden.[33]

Zurück zur Beziehungsanalogie in der Vormoderne. Warum gibt es überhaupt diese Form des Vergleichens, angesichts einer schon verketteten Welt? Erschöpfen sie sich nicht in Rhetorik, in eine (ggf. überflüssige) Zutat zum Kern der Erzählung? Zwischen allgemeinen Weltzusammenhängen und konkreten Parallelen zwischen Relationen wie zwischen den Elementen einer Beziehungsanalogie ist es ein weiter Weg. Ohne die im Text vorgenommene Konkretisierung bestimmter Relationen aus allen möglichen verfügbaren, ginge die Kernaussage verloren. Mit der Beziehungsanalogie, wie sie hier verstanden wird, setzt der Text den Propheten Elischa, auf dessen Rat Naaman im Jordan verweilt, mit den Klerikern von Cappenberg gleich, die um das Becken stehen und Judas zu erneutem Untertauchen auffordern. Die Cappenberger Kleriker mit dem Propheten auf eine Stufe zu stellen, die neue prämonstratensische Mönchsgemeinschaft auf diese Weise mit der Heilsgeschichte zu verknüpfen – oder sollte man sagen: in ihr zu positionieren? – liegt ganz im generellen Interesse des Textes, wie er von der oben erwähnten Anna Sapir Abulafia verstanden wird: Ein neues Kloster mit Legitimität und ›fama‹ auszustatten. Die Figur des Naaman, schaut man in das Buch der Könige, bietet dagegen wenig weitergehende Anschlussmöglichkeiten für eine besondere Auszeichnung des Judas/Hermann, mit dem er ja parallelisiert wird. Es scheint dem Text also tatsächlich mehr um das Kloster als um die zu bekehrende Person gegangen zu sein. Ganz ähnlich operieren die Texte

33 Daniela M. Bailer-Jones: Scientific Models as Metaphors, in: Fernand Hallyn (Hg.), Metaphor and Analogy in the Sciences, Dordrecht 2000, S. 181-198, hier S. 181; vgl. für die Wirtschaftswissenschaften Mary S. Morgan: The World in the Model. How Economists Work and Think, New York 2012. Die Hinweise verdanke ich Rebecca Mertens.

von Abaelard und Guibert von Nogent, nur dass sich hier nicht Mönchsgemeinschaften sondern häufiger Einzelpersonen, eben die Protagonisten der Texte, mit biblischen oder frühchristlichen ›Spitzenheiligen‹ auf eine Stufe zu stellen wünschen.[34]

Der große Vorteil, die Besonderheit der neuen prämostratensischen Gemeinschaft über Beziehungsanalogie zu organisieren, mag darin liegen, dass sie, bei aller Eindeutigkeit, doch eine gewisse Distanz zum biblischen Geschehen und ihren Personen zu wahren weiß: Verhältnisse und Entitäten rücken sehr eng zusammen, aber man drückt damit keine Gleichheit aus, die sich mit dem Vorwurf der Anmaßung, der Todsünde der *superbia*, verbinden ließe.

Brüche in der ›Verkettung‹ der Welt

Allerdings – und an dieser Stelle versuche ich eine Differenzierung einzuführen – enthält dieses Weltbild zugleich sehr grundlegende Rupturen, die sozialer Natur sind. Gelten Mikro- und Makrokosmos auch als miteinander verknüpft, ja ähnlich, so scheinen dagegen soziale Zugehörigkeiten verschiedene Welten scharf voneinander zu trennen. Hier kann an Überlegungen von Peter Strohschneider zum Fremden in der Vormoderne angeknüpft werden. Das Fremde, so macht Strohschneider am Beispiel des Rolandslieds (um 1170) deutlich, wird lediglich als Negation des Eigenen konzipiert, weist also noch in dieser Beschreibung, vor einer weitergehenden Reflexion, lediglich auf das Eigene zurück: »Fremdes oder Unbekanntes kann so allein als bestimmte Negation von Ordnung überhaupt vorkommen: etwa in Gestalt von Nicht-Christen. Dann muss es als solches negiert werden […]«.[35] Das Fremde wird also nicht als etwas möglicherweise ganz Anderes erfasst. Das führt zu

---

34 Zu Abaelard siehe Kapitel III ab S. 128. Zu Guibert von Nogent: Franz-Josef ARLINGHAUS: In and Out, Then and Now: The Conscious Self and its Relation to Society in Pre-modern and Modern Times, in: The Medieval History Journal, Heft 18/2 (2015), S. 378-403, hier S. 386ff. (mit Literatur).

35 Peter STROHSCHNEIDER: Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne, in: Anja BECKER/Jan MOHR (Hg.), Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), Berlin 2012, S. 387-419, hier S. 399.

Vorstellung von Ordnung, die nur sich selbst und ihre Negation kennt, und diese Negation als Abweichung begreift.[36]

Der, der nicht dazu gehört (wie der Jude), lebt damit in einer Gegenwelt, wenn man so will, und ist damit auch nicht Teil der eigenen ›Verkettungen‹. Die Trennung ist so deutlich, dass kaum Brücken, sondern nur der Wechsel von der einen sozialen Gruppe in die andere als Garant für die Zugänglichkeit zu den jeweiligen Weltverhältnissen erscheint. Die Verschiedenheit der Welten führt ›Die Bekehrung Hermanns des Juden‹ dadurch vor, dass er die Unmöglichkeit betont, als Jude das Alte Testament ›richtig‹ zu verstehen. Zugleich führt derselbe Text vor, dass ein Wechsel der sozialen Position Voraussetzung für das ›richtige‹ Verständnis des Textes (und damit der Welt insgesamt) darstellt. Wird einerseits über die vormoderne Ausfaltung von Bezugsanalogien zur Taufe des Judas/Hermann über Zeit und Raum hinweg aufs Engste mit Vorgängen, wie sie im Alten Testament geschildert werden, verbunden, so wird andererseits die durch keine kommunikative Anstrengung überbrückbare Differenz im Erkennen des wahren Glaubens bei zeitgleich lebenden Menschen, die sich am selben Ort befinden, mehrfach betont, weil es sich bei ihnen um Ungetaufte und Getaufte handelt. Vorgeführt wird dies durch einen Vergleich, durch eine Art ›negativer Beziehungsanalogie‹, die die Kluft deutlich macht.

Sich geschäftlich am Hofe Eckberts, des Bischofs von Münster (1127-1132), aufhaltend, wird Judas dessen Lehren teilhaftig.

> »Er [Eckbert] lehrte auch, dass einige Gebote des Gesetzes wie: […] [D]u sollst nicht stehlen […] nur ganz wörtlich aufzufassen seien. Von manch anderen Geboten aber wie z.B.: […] Das Junge einer Ziege sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen [Ex 23,19 und Deut 14.21] sagte er, sie seien, wenn man sie wörtlich nehme, unnütz, gab ihnen dann jedoch eine herrlich begründete allegorische Deutung. Im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung bediente er sich eines Vergleichs [utens exemplo]: Während sich die Juden so wie manche stumpfsinnige Lasttiere mit der leeren Spreu, nämlich dem buchstäblichen Schriftsinn, zufrieden gäben,

36 »Negierung in diesem Sinne ermöglicht es, Anderes nicht als deutungsungewiss und interpretationsbedürftig, ja womöglich als irreduzibel Fremdes behandeln zu müssen, sondern gewissermaßen als Bekanntes behandeln zu können. Sie belässt Fremdes nicht im Unbestimmten, sondern es wird im Gegenteil die Unterschiedenheit der fremden von der eigenen Ordnung dramatisiert zu deren Negation durch das Fremde.« Ebd., S. 399f.

> so würden die Christen als Menschen [Chrstiani ut homines], die ihren Verstand gebrauchten, durch das spirituelle Verständnis wie durch das in dieser Spreu verborgene süßeste Mark erquickt«.[37]

Der Bischof vergleicht Juden und Christen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Möglichkeiten, die Bibel ›richtig‹ zu verstehen: Nur Christen seien dazu in der Lage, Juden nicht. Zugleich rekurriert der Text auf die seit der Antike bekannte Form der allegorischen Auslegung der Bibel, die neben dem wörtlichen drei weitere Sinnebenen unterstellt: Christen sind in der Lage, auch die tieferen, heilsgeschichtlichen Sinnebenen zu verstehen (etwa wenn der brennende Dornbusch des Alten Testaments, in dem Gott erschienen ist, als heilsgeschichtliche Vorausdeutung Marias verstanden wird, durch die Jesus ›erscheint‹). Juden dagegen interpretieren den Sinn der Schrift lediglich wörtlich, so dass ihnen die eigentliche Botschaft der Bibel entgeht. Dabei ist die Allegorie keineswegs eine exotische Randerscheinung, die nur dem Christentum eigen war, sondern ein grundlegendes Konzept mittelalterlicher religiöser Schriftauslegung, das antike Wurzeln hat, und das auch, mit unterschiedlicher Akzentsetzung, vom Judentum geteilt wurde.[38]

---

37 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 289. »Legalium quoque mandatorum quedam, ut sunt: […] *non furtum facies* [Ex 20, 15], ad solam littere superficiem tenenda esse docebat; quedam autem, qualia sunt: […] *non coques edum in lacte materis sue* (Exod. 23, 19; Deut 14, 21), supervacua quantum ad litteram asserens, ad sensus allegoricos pulcherrima nichilominus ratione transferebat, tali in hac discretione utens exemplo, ut scilicet Iudeis tamquam brutis quibusdam iumentis sola in his littera velut palea contentis, Chrstiani ut homines ratione utentes spirituali intelligentia velut dulcissima palee medulla reficerentur.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 2, S. 73f.

38 »Im mittelalterlichen Denken gründet die Allegorie in der Anerkennung des Zusammenhangs und der Entsprechung von Sinnenfälligem und Übersinnlichem, von Zeitlichem und Ewigem.« J.H. Emminghaus/L. Hödl/A. Riedlinger: Art. Allegorie, Allegorese. III. Patristische und scholastische Theologie, in: Lexikon des Mittelalters, Band 1, München 1980, Sp. 421f, hier Sp. 422. Die beobachtbare Privilegierung des buchstäblichen Schriftsinns im Judentum ist z.T. als bewusste Abgrenzung zum Christentum zu verstehen. J. Maier: Art. Allegorie, Allegorese. IV. Judentum, in: Lexikon des Mittelalters, Band 1, München 1980, Sp. 423. Diese Art der Interpretation, oder besser gesagt, Lektüre ist keineswegs eine Erfindung des Christentums. Vielmehr ›wanderte‹ die allegorische Rezeption von Texten von den Griechen über das Judentum und die Stoa zum Christentum. Sie verschwand auch nicht mit Humanismus und Protestantismus, sondern wohl erst im 18. Jahrhundert. Heinz Meyer: Art. Schriftsinn, mehrfacher,

Zurück zum Vergleich und zu den unterschiedlichen Lektürearten bzw. Hermeneutiken von Christen und Juden. Der Vergleich zwischen Juden, die lediglich ein buchstabengetreues Verständnis haben, und Christen die auch den verborgenen, heilsgeschichtlichen Schriftsinn erkennen, taucht in der nicht sehr umfangreichen Schrift dreimal auf. Auffälligerweise werden gar keine Textstellen einer je unterschiedlichen Interpretation zugeführt. Stattdessen wird herausgestellt, dass Judas, weil er eben Jude ist, den eigentlichen Sinn der heiligen Schrift nicht zu fassen vermag. »Und als sie mir aus dem Gesetz und den Propheten zahlreiche Belege über die Ankunft Christi vortrugen, *stützte ich mich ganz hartnäckig nur auf den Buchstaben* […]«, heißt es etwa an anderer Stelle.[39] Der tiefere Sinn der Schrift bleibt ihm also, trotz Bemühens, verschlossen, und so kann er nicht zum wahren Glauben finden. Allerdings bewahrte er die »wunderschönen Allegorien«, mit denen die Christen ihn in der Diskussion konfrontierten, »sehr sorgfältig in der Schatztruhe meines Herzens« – ohne aber von ihnen den rechten Gebrauch machen zu können.[40] Später jedoch, *nach* dem ausführlich geschilderten Taufritual, nachdem aus ›Judas‹ ›Hermann‹ und damit Christ wurde, ist er es, der »die Honigsüße der spirituellen Allegorien« perfekt beherrscht und sogar seine ehemaligen Glaubensgenossen damit konfrontiert.[41] Dass nur derjenige, der dem ›wahren Glauben‹ angehört, auch in der Lage ist, die Schrift zu verstehen –, eine Vorstellung, die unter Christen gängige Münze war, – buchstabiert der Text also deutlich aus. Nicht Intellekt oder Bildung, sondern Zugehörigkeit zur Schar der Gläubigen ist Voraussetzung für das ›richtige Lesen‹.

Dass Christen Juden unterstellten, für den eigentlichen Sinn der Bibel ›blind‹ zu sein, ist seit langem bekannt. Hier geht es darum, der Frage nachzugehen, welche Rolle der Vergleich dabei spielt und wie dies mit Foucaults und Descolas ›Verkettungen‹ zusammengebracht werden kann. Im Gegensatz

---

in: Joachim RITTER/Karlfried GRÜNDER (Hg.), Wörterbuch der Philosophie, Basel 1992, Sp. 1431-1439.

39 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 307 (Kursivsetzung durch FJA). »Cumque multa mihi de Christi adventu ex lege et prophetis proferrent testimonia, *ego soli littere pertinacissime innitens* […]«. G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 9, S. 97 (Kursivsetzung durch FJA).

40 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 307. Dennoch bewahrt er »[…] pulcherrimas […] allegorias in theca pectoris diligentissime recondebam.« G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 9, S. 97.

41 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 320. »[…]mellifluam eis spiritualium allegoriarum dulcedinem eructans […]«; G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 16, S. 113.

zu der Schilderung der Taufe, wo Beziehungsanalogien zwischen dem Alten Testament und den Vorgängen in Kappenberg hergestellt werden, und damit auch eine Gleichsetzung der beteiligten Personen, geht Hermanns ›Autobiographie‹ nun genau umgekehrt vor: Das Verhältnis der Juden ist gänzlich anders als das der Christen zur Heiligen Schrift. Damit sind zugleich die Juden als »stumpfsinnige Lasttiere« von den »Christen als Menschen« (*Christaini ut homines*) völlig verschieden, um die Formulierungen der obigen Quellenstelle wieder aufzugreifen. Ebenso verhält es sich mit dem Text selbst, der einmal »leere Spreu« ist, bei den Christen »süßes Mark«. Dadurch werden aus dem einen Text, auf den sich Christen wie Juden beziehen – hier das Alte Testament – zwei qualitativ verschiedene (X und Y). Zusammen mit dem anderen Verhältnis der beiden Gruppen zu »Spreu« und »Mark« (A zu X *nicht* wie B zu Y) werden auch die an der ›negativen Beziehungsanalogie‹ beteiligten Elemente als völlig verschieden dargestellt (A nicht X und B nicht Y). Dies gilt sogar für die Schrift, die eigentlich dieselbe ist, aber in der Relation und durch den je spezifischen Gebrauch eine andere wird.

Wenn auch die Herabwürdigung der Juden und der Verweis auf ihre vermeintlich unzutreffende Lektüre der heiligen Schrift im Diskurs der Zeit geradezu als Konvention erscheinen, so gilt es, in der Zusammenschau mit dem oben Ausgeführten zweierlei hervorzuheben:

1. Wo eine Beziehungsanalogie vorliegt, gibt es auch eine Beziehung zwischen den Einzelelementen (wo A zu B *wie* X zu Y, dann auch A *wie* X und B *wie* Y). Wo dies nicht der Fall ist (A zu B *nicht* wie X zu Y), wird explizit gemacht, dass A nichts mit X bzw. B nichts mit Y gemein haben. Die Vermutung liegt nahe, und gerade die Umkehrung unterstreicht dies, dass Beziehungsanalogien in der Vormoderne wie selbstverständlich auch Relationen zwischen den Einzelelementen aufbauen (aber natürlich nicht müssen). Es ist diese ›Selbstverständlichkeit‹, die vormoderne Beziehungsanalogien von modernen unterscheidet. Diese Selbstverständlichkeit wiederum ruht auf einem spezifischen Weltverständnis.
2. Wo soziale Zugehörigkeit, wie dies Hermanns autobiographischer Text für Juden und Christen vornimmt, als radikal distinkt vorgestellt wird, gibt es keine gemeinsamen ›Verkettungen‹ mehr. Die Beziehungsanalogie und der Vergleich stellen dann vor allem die absolute Andersartigkeit, den Bruch aus. Der Bruch verbleibt auch hier nicht auf die Beziehungsanalogie beschränkt (Juden können Schrift nicht verstehen/Christen jedoch wohl), sondern formatiert sowohl die Personen (die einen sind blind, die

> anderen sehend) wie auch die Gegenstände (Spreu versus Mark). Auch hier ist davon auszugehen, dass diese umfassenden Negationen aller im Spiel befindlichen Elemente nicht erst durch die Beziehungsanalogie und den Vergleich erzeugt werden. Vielmehr bildet der vorausgehende Bruch, die Differenz zwischen Zu-meiner-Welt-gehörend und Nicht-zu-meiner-Welt-gehörend die Basis, auf der die Relationen bzw. Nicht-Relationen erzählt werden, wobei man im Anschluss etwa an Peter Strohschneiders Überlegungen ›Zu-meiner-Welt-gehörend‹ fast schon durch ›Zur-Welt-überhaupt-gehörend‹ ersetzen könnte. Die ›Verkettung‹, so kann man schließen, findet an den jeweiligen Personenverbänden ihre Grenze.

Der Bruch ist dabei ein sehr grundsätzlicher, der nicht allein das Verstehen oder Nicht-Verstehen der heiligen Schrift betrifft. Judas ist nicht nur die richtige Erfassung der ›herrlichsten Vernunftgründe‹, die Rupert von Deutz ihm in einer Disputation vorträgt, ebenso unmöglich wie das Begreifen der Bild- und Skulptursprache in den Kirchen.[42] Oder besser gesagt: All‹ dies ist ihm gar nicht zugänglich; und erst nach seiner Taufe kann er die Traumvision, mit der die Geschichte beginnt, für sich selbst richtig deuten.[43] Man überdehnt wohl nicht, wenn man davon ausgeht, dass im analysierten Text (ande-

---

42 Zu Jesus am Kreuz als »Götzenbild« (ydolum) G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 2, S. 75 Nach der Disputation mit Rupert von Deutz, dessen Ausführungen natürlich hoch gelobt werden, heißt es, Judas habe den »herrlichsten Vernunftgründen« nicht folgen können, weil er die Worte »[…] nicht mit den Ohren meines Herzens und […] mit den Augen meines Verstandes« erfassen konnte, denn diese waren bedeckt »vom Dunkel der jüdischen Blindheit, [die] das Licht der Wahrheit« nicht zu schauen vermögen; J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 296. Die Stelle im Zusammenhang: »Sic itaque Robertus omnibus obiectionibus meis tam pulcherrimis rationibus quam validissimis scripturarum auctoritatibus obvians, eas velut quandam tetre noctis caliginem clarissimis responsionum suarum radiis propellebat. Sed miser ego more *aspidis surde et obturantis aures suas* (Ps. 56,5) suavissime incantationis sue verba auribus cordis non percipiebam. ac mentualibus oculis, quos iudaice cecitatis caligo obduxerat, lumen veritatis·intueri non poteram« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 4 S. 82f.; zur Einordnung der Disputation und der Interpretation der Bilder vgl. J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 187ff.

43 »Wie er damals den ersten in seiner Kindheit geträumten Traum von der Gnade Christi, die ihm zuteil werden sollte, verstand und wie er denselben auslegte«; J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 327. So die Überschrift über den nun folgenden Teil, in der Hermann die Traumdeutung vornimmt. »Quod tunc primum visum in pueritia sua de futura in se Christi gratia somnium intellexit et eundem quali-

re Quellen der Zeit mögen differenzierter vorgehen) zwei grundlegend andere Weltsichten gegenübergestellt werden. Allerdings ist diese Beschränkung einseitig, denn die Christen beherrschen auch den literalen Schriftsinn, auf den die Juden reduziert sind, und sie kennen sich mit den Texten des Alten Testamentes sogar besser aus als die Juden. Jedoch wird dies weniger deutlich – weil selbstverständlich? – ausgebreitet.

Damit gibt es neben der *Verkettung* einen zweiten Punkt, der das Vergleichen in der Vormoderne rahmt: die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe. Natürlich finden sich auch in der Gegenwart ähnliche Denkfiguren, etwa wenn behauptet wird, Muslime seien nicht zu Toleranz fähig oder wenn Männern mit biologistischen Argumenten die Annahme vertreten, Frauen könnten diese oder jene Tätigkeit nicht ausüben. Die Liste ließe sich leicht fortsetzen. Allerdings müssen sich solche Behauptungen damit auseinandersetzen, dass es die Vorstellung einer ungeteilten Menschheit gibt und Differenzierungen gewissermaßen erst in einem zweiten Schritt vorgenommen werden können und besonderer argumentativer Anstrengungen bedürfen. Ohne das an dieser Stelle breiter diskutieren zu können, sei der Hinweis gestattet, dass Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit in der Vormoderne zentral über das Durchlaufen von Gnadenerweisen und Ritualen (die Taufe, aber etwa auch den Bürgereid) organisiert war und damit Inklusion und Exklusion einem anderen Grenzziehungsregime folgten als heute.[44]

Die – immer aus Sicht des/der christlichen Autoren des Textes – Unvergleichbarkeit der Person vor und nach dem Religionswechsel, von Judas und Hermann, ist letztlich eines von vielen Symptomen, die die spezifisch vormoderne Verschränkung von Individualität und Gesellschaft anzeigen. Sie werden auch in den übrigen Texten dieses Bandes – auf der Grundlage ganz anderer Quellen – immer wieder virulent.[45] Von Interesse ist an dieser Stelle der

---

ter interpretatus sit«; G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 21, S. 122.

44 Vgl. dazu schon die Bemerkungen von Max WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen [5]1980, S. 401f zu den von ihm so genannten ›Verbrüderungsverträgen‹. Vgl. zur Bedeutung von Ritualen im Lebenszyklus Kaspar von GREYERZ: Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne, Göttingen 2010; zur Bedeutung von Zugehörigkeit für die Rechtspraxis Franz-Josef ARLINGHAUS: Inklusion-Exklusion. Funktion und Formen des Rechts in der spätmittelalterlichen Stadt. Das Beispiel Köln (Norm und Struktur 48), Wien/Köln/Weimar 2018.

45 Siehe dazu insbesondere die Kapitel III + IV.

Weg zu dieser Transformation, der – nun wenig überraschend – ebenfalls die soziale Komponente privilegiert.

Von Judas zu Hermann – der Weg zur Taufe

Wenn die Kluft zwischen den Gruppen so groß und die Bekehrung aufgrund von ›Einsicht‹ nicht möglich ist, weil ›richtiges‹ Verstehen die ›richtige‹ Mitgliedschaft (Christ-Sein) voraussetzt und fast alles vom Übergangsritual abhängt, wie kam es dann zur Taufe? Entscheidend ist auch im Hochmittelalter die göttliche Gnade. Ohne sie, so macht auch *Die Bekehrung Hermanns des Juden* deutlich, kann es keine Konversion und keinen Wechsel der Zugehörigkeit geben. Aber wie Gnade erlangen? Flehentliche Gebete des Aspiranten begünstigen den göttlichen Gnadenerweis, sind vielleicht die notwendige, jedoch sicherlich nicht die hinreichende Bedingung. Diese Anstrengung bildet lediglich die Voraussetzung dafür, den weiteren Weg richtig gehen zu können. Entscheidend ist etwas anderes:

> »Denn von ihm [Gott] innerlich erleuchtet, habe ich klug zu bedenken begonnen, dass so wie ein Bediensteter nach dem Verlust der Gunst seines Herrn diese nur wiedererringen kann, wenn Freunde dieses Herrn für ihn Fürsprache einlegen, so auch ich nur die Gnade Christi erlangen könne, wenn ich durch die Vermittlung der heiligen Kirche unterstützt würde«.[46]

Aus der Beziehungsanalogie ›Verhältnis Herr/Diener ohne Gunst‹ entspricht ›Verhältnis Gott/Jude‹ leitet er ab, dass er eines ›Fürsprechers‹ bedarf. Judas denkt nun darüber nach, »durch wessen Gebete, weil von höherem Verdienst bei Gott, ich mich am besten empfehlen könnte«. Er wägt also vergleichend ab und wendet sich zwei Klausnerinnen zu, die ein eheloses Leben im Dienste Gottes führen. Allerdings bleibt der Vergleich hier im Allgemeinen; nicht genannt wird, gegenüber welchen Personen oder religiösen Gemeinschaften den Frauen der Vorzug gegeben wurde. Die beiden Klausnerinnen bittet er unter vielen Tränen »[…] inständig, für meine Erleuchtung zu Gott zu beten«, was sie auch tun. Ergebnis: Dank ihrer Verdienste (*meritis ipsarum*) leuchtete jetzt »eine so große Klarheit des christlichen Glaubens in meinem Herzen,

46 Der lateinische Text für dieses und die folgenden Zitate zusammenhängend in Fn. 47 gegeben.

dass sie aus ihm die Finsternis jeglicher früheren Zweifelhaftigkeit und Unwissenheit völlig vertrieb.« Für die abschließende Zusammenfassung seines Bekehrungsweges bedient er sich wieder des – deutlich wertenden – Vergleichs: »Mich konnten weder die Vernunftgründe, die mir von vielen in dieser Angelegenheit vorgelegt wurden, noch die Diskussion mit hohen Geistlichen zum christlichen Glauben bekehren, doch das fromme Gebet einfacher Frauen hat mich zum Christentum gebracht«.[47]

Nach der durch die Bitten der Frauen erwirkten Göttlichen Gnade und bis zur Durchführung des Taufrituals befindet sich Judas/Hermann gewissermaßen in einem Dazwischen, in der er zwar nicht mehr Jude, aber auch noch nicht ganz Christ ist. Zwar kann er jetzt schon »das Wort Gottes mit den Ohren meines Herzens ebenso wie mit den Ohren meines Körpers [...] hören«, aber er tat dies heimlich und war in seinem Glauben nicht gefestigt. Er vergleicht sich mit dem Pharisäer Nikodemus des Neuen Testaments, der sich nur Nachts, also ebenfalls heimlich, zu Jesus wagt, und dem der Herr »das schreckliche Donnerwort« sagt, dass auch Judas zu hören glaubt (Joh. 3,5): »*Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen*«. So verlangt es Judas nun »umso brennender nach dem Bad der Erneuerung«, also der Taufe.[48] Man kann also mit Arnold van Gen-

47 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 315f. »Prudenter etenim ex interna ipsius inspiratione considerare cepi, quod sicut servilis aliqua persona, perdita domini sui gratia, non ad eam ulterius nisi eiusdem domini pro se intervenientibus amicis valet reverti, ita nec ego nisi sancte ecclesie fultus intercessionibus Christi possem gratiam promereri. Cogitanti itaque mihi, cuius me potissimum orationibus velut maioris apud Deum meriti commendarem, duarum sororum occurrit memoria [...]«. Unter Tränen bittet er die beiden Frauen »... ut pro mea illuminatione suas ad Deum preces dirigere dignarentur supliciter exoravi. [...] Haud multo enim post tempore meritis ipsarum et precibus tanta repente cordi meo christiane fidei claritas infulsit, ut ab eo totius pristine dubietatis et ignorantie tenebras penitus effugaverit [...]« Und er fasst zusammen: »Ecce enim me, quem ad fidem Christi nec reddita mihi a multis de ea ratio nec magnorum potuit clericorum convertere disputatio, devota simplicium feminarum attraxit oratio.« G. NIEMEYER: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 12, S. 107f.

48 J.-C. SCHMITT: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 316f. »[...] ac verbo Dei audiendo tam cordis quam corporis auditum cepi delectabiliter accommodare. Porro occulte hoc agebam, quia Iudeorum persecutionem velut infirmus adhuc et tener in fide sicut ille Nichodemus, qui *venit ad Iesum nocte* (Joh. 3,2), metuebam. Itaque cum eodem audiens Nichodemo Dominum in evangelio suo terribiliter intonantem: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei* (Joh. 3,5), cepi regenerationis huius lavacrum tanto ardentius desiderare, quanto sine eius remedio nullatenus

nep wohl von einer liminalen Phase sprechen,[49] in der sich Judas befindet, und die mit der erhaltenen Gnade beginnt und mit der Taufe zum Abschluss kommt. Der autobiographische Text nutzt diese Zwischenphase, um weitere Begebenheiten zu erzählen, die ihn in zunehmender Distanz zur jüdischen Gemeinde bringen und es ihm u.a. ermöglicht, quasi als Geschenk an den Herrn seinen Halbbruder zu entführen und in ein Kloster zu verbringen.[50]

Insgesamt jedoch, abgesehen von dieser Zwischenphase, wird der Text von episodenhaften Schilderungen unterschiedlicher Varianten getragen, den Protagonisten zum Christentum zu bekehren (neben Disputationen bietet u.a. ein Kleriker an, sich einem Gottesurteil zu unterziehen, um die Überlegenheit des Christentums zu beweisen).[51] Teil der so erzählten Episoden ist jeweils die Markierung ihres Scheiterns, um ganz zum Ende – eben auch explizit – den *einen* Weg als den einzig Möglichen zu selektieren. Das vorherige Bemühen – mal durch Judas selbst, mal durch das christliche Umfeld initiiert – wird trotz des Scheiterns nicht obsolet, sondern dokumentiert die Ernsthaftigkeit des Unterfangens und bereitet den einzigen Ausweg vor.

War schon die ›richtige‹ Interpretation der Heiligen Schrift nicht vom Intellekt abhängig, sondern davon, ob man Christ war oder nicht, so war auch der Weg zum Christentum, so will es der Text, nicht durch Verstehen oder eine geänderte Glaubensüberzeugung gekennzeichnet, sondern durch Bitte und Gnade. Es sind also nahezu ausschließlich soziale Kategorien, hier etwa die Nähe der Klausnerinnen zum Herrn, wie Hermann abschließend betont, die den Kern der Konversion vom Juden zum Christen ausmachen. Daraus folgt und davon abhängig ist zugleich eine gänzlich andere, wenn man so will, intellektuelle Disposition. Das Vergleichen folgt diesem Prinzip und wird ebenfalls zu einer ›sozialen Frage‹: Wie stimme ich Gott gnädig? Nun: Analog zum Vorgehen auf Erden braucht man einen Fürsprecher oder – noch bes-

---

me iuxta hanc Domini vocem celeste regnum constabat posse introire.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 13, S. 109.

49 Siehe hierzu das bekannte Drei-Phasen-Modell von Arnold van Gennep: Übergangsriten. (Les rites de passage), Frankfurt a.M./New York 1999, S. 21, das in der deutschen Übersetzung Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Zwischenphase und schließlich von Angliederungs- bzw. Integrationsriten unterscheidet.

50 G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 13-17, S. 108-116. Deutsch bei J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 316-322.

51 G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 5, S. 84f. Deutsch bei J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 298.

ser – Fürsprecherinnen.[52] Wieder eine Parallele zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen, zwischen zwei sehr entfernten Regionen, die nicht von ungefähr an die eingangs zitierte Textstelle aus der *Chronica* Otto von Freisings erinnert.

Der Vergleich privilegiert damit nicht nur den sozialen gegenüber dem sachlich-verstehenden Modus. Darüber hinaus geht es bei dem Vergleich letztlich nicht um eine bessere Möglichkeit gegenüber anderen, weniger guten Optionen zur Erreichung des Ziels. Ausgestellt wird vielmehr für Ausschließlichkeit: Nur Gebet und Gnade, nicht aber diskursives Verstehen-Wollen führen zum gewünschten Ergebnis. Erst Gnade und Fürsprache – von dafür prädestinierten Personen – und damit einhergehend die Veränderung der sozialen Position ermöglichen Erkenntnis. Die dem Vergleich zugrunde liegende Kategorie und die durch ihn mobilisierte Differenz ist Zugehörigkeit zu dieser oder jener Glaubensgemeinschaft. Davon ist alles abhängig – und wird eben auch nicht durch das Vergleichen unterlaufen oder relativiert.

Veränderung bedeutet, zumindest in diesem Kontext, zuallererst Veränderung der sozialen Position, alles andere folgt daraus. Eine solche Veränderung will sorgfältig durchgeführt sein. Denn selbst bei der Konversion zum Christentum, wo letztlich alles von der göttlichen Gnade abzuhängen scheint, führt dies nicht zu Fatalismus. Vielmehr muss man selbst das nötige ›Sozialverhalten‹ an den Tag legen – in diesem Fall: intensives Bemühen sowie demütiges und flehentliches Beten –, und, ebenso wichtig, muss man »klug« das ›richtige soziale Netz‹ zum Allerhöchsten knüpfen, d.h. solche mit dem höchsten Ansehen beim Herrn (und zwar wie auf Erden, so im Himmel) als Fürsprecher*innen auswählten. In der Zusammenschau mit anderen autobiographischen Texten des 11. und 12. Jahrhunderts – Guibert von Nogent,

52 Parallelen zu Abaelard, der in seinen Briefen immer wieder die Wirkmächtigkeit weiblicher Bitte bei Gott betont, sind hier auffällig und zeugen vielleicht von einem Grundverständnis der Zeit. Ein Grund (neben anderen) scheint zu sein, dass das weibliche Geschlecht, da es als schwächer gilt, seine Tugendhaftigkeit bei Gott umso stärker ins Gewicht fällt. Zugleich passt es zu dem Briefwechsel, der ja auch, wie erwähnt, die Gründung eines Frauenklosters ›begleiten‹ soll, wie P. v. Moos in Abaelard, Heloise und ihr Paraklet schreibt, siehe dazu auch Anm. 21; The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise, edited with a revised translation by David Luscombe after the translation by Betty Radice, Oxford 2013. Vor allem Brief 7, ebd., S. 26ff. und zur ›Schwäche‹ des weiblichen Geschlechts ebd., S. 209ff.

Petrus Abaelard[53] – zeigt sich, dass diese Privilegierung des Sozialen bei Herrmann dem Juden keineswegs singulär ist, sondern geradezu zur zentralen Aussage auch der anderen Texte gehört.

Burkhard Zink und Didier Eribon – Individualität und Vergleich

Wie vergleicht sich der Einzelne in einer ›verketteten‹ Welt? Und wenn ›Mitgliedschaft‹, also die soziale Position des Akteurs, zu ganz unterschiedlichen Vergleichsmöglichkeiten führt, betrifft dies auch das Sich-Vergleichen? Wie verhält es sich mit der beobachteten sozialen Sortierung von Vergleichshorizonten in anderen autobiographischen Texten?

Die Fragen beziehen sich auf das an anderer Stelle des Buches erläuterte soziologische Konzept, das eine konsequente Historisierung von ›Individualität‹ vorschlägt.[54] Kurz zusammengefasst geht es darum, je unterschiedliche Entwürfe von Individualität auf je unterschiedliche Gesellschaftsformen zurückzuführen, die wiederum in verschiedenen Epochen dominant sind. In der lateineuropäischen, auf Personenverbänden (z.B. Haushalt, *familia*, Kloster, Stadt) aufruhende Ständegesellschaft der Vormoderne eröffnet sich dem Einzelnen die Möglichkeit, sein Selbst als Teil jener Konstellationen zu beschreiben. ›Inklusionsindividualität‹ ist der dafür vorgeschlagene Terminus. Die funktional differenzierte Moderne scheint, trotz starker emotionaler Bindungen etwa an Familie oder gar Nation, eine solche Möglichkeit nicht bereit zu halten. Für die Selbstentwürfe der Autoren wie für die autobiographischen Texte sind die Folgen einschneidend, stehen doch je andere Relationierungen bereit – und damit, so die Vermutung, andere Formen des Sich-Vergleichens.

Statt einer ausführlicheren Darlegung des theoretischen Ansatzes – der, wie gesagt, bereits in einem anderen Beitrag dieses Buches geleistet wurde –, sei hier nur auf einige Aspekte aufmerksam gemacht: Das Theorieangebot schiebt die alte Frage nach dem ›Erwachen‹ eines (Selbst-)Bewusstseins ebenso beiseite wie die wohl schon immer fehlgehende Frage nach der Autonomie des Individuums. Beide erscheinen eher als Ideologeme einer sich

53 Zu Abaelard siehe Kapitel III ab S. 128. Auch bei Guibert von Nogent ist es nicht das Lernen, sondern die Berufung durch Gott, die die *conversio* (hier vom Christen zum wahren Mönch) hervorruft; F.-J. Arlinghaus: In and Out, Then and Now (Anm. 34), S. 386ff.

54 Siehe hierzu Kapitel I, S. 24ff.

selbst feiernden Moderne, als dass sie wirkliche Unterscheidungen benennbar machen. Denn wer wollte Bernhard von Clairvaux Selbstbewusstsein absprechen, wer heute für sich noch ernsthaft Autonomie beanspruchen?

›Inklusionsindividualität‹ meint, um dies kurz aufzugreifen, sein Ich nicht gegenüber, sondern gerade in Bezug zur Welt zu entwerfen, sein Ich in sie hineinzuschreiben, weil es dafür in der Vormoderne einen Platz gibt. Aber gibt es nicht auch in dieser Epoche Lebensläufe zu Hauf, deren Komplexität ein ›Hineinschreiben‹ in die Verbände oder ein Sich-Verorten in gesellschaftliche Gefüge unmöglich machen? Und gibt es nicht umgekehrt in der Moderne Personen, die ihr Leben als von Elternhaus und Ökonomie, von Sozialisation und Chancen(un)gleichheiten, kurz: von der Gesellschaft geprägt sehen, was *auf den ersten Blick* schwer mit ›Exklusionsindividualität‹ in Verbindung zu bringen scheint? Bejaht man diese beiden Fragen, dann wäre auch die Vermutung, dass Selbstvergleiche in unterschiedlichen Epochen je anders gestaltet sind, kaum zu halten.

Die folgenden Abschnitte gehen den gestellten Fragen auf der Basis zweier Quellen aus Vormoderne und Moderne nach: der Chronik des Burkhard Zink aus dem 15. Jahrhundert und der im Jahr 2009 erschienenen Autobiographie *Rückkehr nach Reims* (*Retour à Reims*) des französischen Philosophen und Soziologen Didier Eribon. In der von ihm selbst verfassten Lebensgeschichte des Burkhard Zink scheint die ›Ortlosigkeit‹ seines Lebens zunächst mit Händen zu greifen zu sein. Eribon dagegen arbeitet in seiner stark soziologisch orientierten Schrift die Dominanz gesellschaftlicher und kultureller Figurationen auch für den sehr persönlichen, privaten Lebensentwurf heraus. Sein Ich erscheint damit, so könnte man zunächst vermuten, eher Teil oder gar Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse zu sein, als sich in einem Gegenüber zu ihnen zu konturieren (und erneut: es geht nicht um Autonomie).[55]

Rückkehr nach Reims geht unter anderem der Frage nach, warum sich die französische Arbeiterschaft mehr und mehr rechten Parteien zuwendet, oder genauer: Warum ein Milieu, das traditionell links orientiert war, nun geradezu eine Kehrtwende vollzogen hat, wobei insbesondere das linksintellektuelle Milieu, dem Eribon selbst angehört, zur Zielscheibe der Kritik wird. Zugleich ist es ein Buch, das die Herkunft seines Autors aus dem Arbeitermilieu

---

55 Franz-Josef Arlinghaus: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality. Some Theoretical Considerations, in: Franz-Josef Arlinghaus (Hg.), Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods (Utrechts Studies in Medieval Literacy 31), Turnhout 2015, S. 1-45, hier S. 19ff.

der Kleinstadt Reims und seine – verspätet vollzogene – Auseinandersetzung damit nachzeichnet. Die Beschreibung des Vaters, die Konversation mit der Mutter, das Unverständnis, dass dem viel lesenden jungen Eribon von seiner Umgebung entgegengebracht wird, werden deutlich geschildert. Aber ebenso wichtig ist ihm die Beschreibung des Aufwands, mit dem er seine soziale Herkunft vor dem neuen, bildungsbürgerlichen Milieu zu verbergen trachtet, zu dem er sich nun hingezogen fühlt, und die große Scham, die sowohl mit der Herkunft wie mit ihrem Verbergen verbunden ist.

Deutlich wird auch die Verbitterung, die sich nicht zuletzt durch das Verhalten der Bessergestellten, etwa gegenüber der als Reinigungskraft arbeitenden Mutter, einstellte, und die er als Kind miterleben musste. Die sozialen Verhältnisse seiner Herkunftsfamilie beschreibt er so, dass man ihr praktisch nicht entkommen kann. Dennoch ist dem viel, für sein Milieu zu viel lesenden, und seine Homosexualität entdeckenden Didier Eribon genau dies gelungen. In der Regel wird dieser Befund in Rezensionen von Büchern, deren Autoren den berühmten ›einfachen Verhältnissen‹ entstammen und den Aufstieg geschafft haben, gern dazu benutzt, die These von der Wirkmächtigkeit der sozialen Herkunft in Zweifel zu ziehen. Bei Eribon verfängt dieses Argument nicht, zeigt er doch nur zu deutlich, wie ungeheuer hoch die Kosten waren, die nicht zuletzt in der Notwendigkeit einer vollständigen Distanzierung zur Herkunftsfamilie bestanden, und vor allem: Wie stark sein Leben, gerade auch sein ganz privates, von den sozialen Verhältnissen, sowohl denen seiner Jugend wie denen seines späteren Berufs- und Erwachsenenlebens, geprägt ist.

Rückkehr nach Reims ist keine ›Vom Tellerwäscher zum Millionär‹-Geschichte, aber es ist auch nicht bloß eine sozio-politische Analyse, der die eigene Person lediglich als ›Empirie‹ diente. Der Text ist zugleich Autobiographie, ist Selbstreflektion unter Gewährung von Einblicken in intime Empfindungen, die nicht lediglich soziale Lagen exemplifizieren, sondern auch für sich und ihren Autor stehen wollen. Er reiht sich ein in eine Reihe von Autobiographien vornehmlich französischsprachiger Autoren und Autorinnen wie etwa Annie Ernauxs *Les annees* (2008), Bourdieus *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) (auf beide Bücher nimmt Eribon Bezug). Das Selbst nimmt in allen diesen (und weiteren Bücher) in unterschiedlicher Weise Raum ein. Grundlegend sind jedoch Formen der Selbstreflektion – wie prominent im jeweiligen Text auch immer –, die die prägende Kraft, ja die Gewalt der Gesellschaft ausstellen und sich dabei – mal explizit, mal

eher zwischen den Zeilen – von den Gesellschaftsanalysen Pierre Bourdieus zumindest inspirieren lassen.

»[…] und was mein niemant fro […]«[56] kommentiert Burkhard Zink die Reaktion seiner Familie auf seine Rückkehr in die Geburtsstadt Memmingen nach langer Abwesenheit und scheint damit unmittelbar an die Entfremdungserfahrung Eribons von Eltern und Brüdern anzuknüpfen. Zink war 1407 als Siebenjähriger etwa 1.000 Kilometer von Memmingen entfernt in die kleine Stadt Reisnitz (Reifnitz/Ribnica) in Slowenien geschickt worden. Dort lebte ein Bruder seines Vaters (Zink nennt ihn *meinen herrn*), der Priester war und für die Ausbildung des Jungen Sorge tragen sollte. Der Onkel wiederum brachte ihn für mehrere Jahre in dem Haus des Baumeisters Hans Schwab unter. Einige Jahre später wollte der Onkel Burkhard Zink nach Wien schicken. Dort sollte er studieren mit dem Ziel, Priester zu werden. Zink bescheinigt dem Onkel zwar beste Absichten (*sicher der* [Onkel] *hett mich geren zu eren pracht*), geht jedoch statt nach Wien zurück nach Memmingen. Dort hat allerdings niemand auf ihn gewartet, im Gegenteil: Die Familie war davon ausgegangen, das Zink sich anderweitig seinen Lebensunterhalt verdienen und nicht zurückkehren würde. Nicht zuletzt deshalb war das Erbe der Mutter vollständig an die Schwester gegangen, um ihr eine bessere Heirat zu ermöglichen. Zink reist daraufhin wieder nach Slowenien. Der Onkel war jedoch inzwischen verstorben, und seine vier illegitimen Kinder hatten dessen Erbe bereits unter sich aufgeteilt.[57]

Also wieder zurück nach Memmingen. Aber die Situation hatte sich nicht verändert: *… niemant was mein fro, all mein freund achtend mein nit,*[58] wobei unter ›freund‹ wohl ›'Verwandtschaft‹ im weiten Sinne verstanden werden muss.[59] Mit nahezu den gleichen Worten, noch gesteigert dadurch, dass er nun explizit auch die Verwandten (*freund*) unter jenen aufführt, die ihn nicht willkommen heißen, beschreibt er die zweite Rückkehr in seine Geburtsstadt genauso wie die erste. Dennoch blieb Zink zunächst in Memmingen und versuchte sich in unterschiedlichen Berufen: Eine Weile lebte er in dem Haushalt von

---

56 Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 5: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg, hg. v. Carl HEGEL, Leipzig 1866, S. 124.

57 Ebd., S. 124f.

58 Dies und das Folgende ebd.

59 Siehe die Begriffsbestimmungen von Simon TEUSCHER: Bekannte, Klienten, Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 76. Erst wenn man unter ›freund‹ ›Verwandte‹ versteht, ergeben die nächsten hier aufgeführten Quellenstellen Sinn.

ain biderman und unterrichtete dessen Kinder. Dann bemühte er sich, bei seinem Schwager, einem Weber, das Handwerk zu lernen. Der Schwager hätte ihn wohl genommen, aber die übrigen Verwandten (*freund*) verhinderten dies: *die andern mein freund, die wollten michs nit lernen lassen*. Zink ging zu einem Kürschner in die Lehre, hielt es dort aber nur zwei Wochen aus.

In Memmingen konnte er nicht Fuß fassen, und so verließ er die Stadt, um wieder zu lernen und doch noch eine geistliche Laufbahn anzustreben. Wie prekär seine wirtschaftliche und soziale Lage war, schildert der Text recht eindringlich; nur zwei Episoden seien erwähnt: In Waldfee in der Nähe von Memmingen übernachtet er *in dem spital*, also praktisch in einem Armenhaus, *denn ich hett nit viel zerung*. In Biberach bleibt er fast ein Jahr bei einem wohlhabenden Mann, der ihm zwar den Schulbesuch ermöglicht, aber so wenig zum Unterhalt beisteuert, dass er um Brot betteln muss.[60]

Burkhard Zink befand sich in einer Art ›Zwischenraum‹. Teils aufgrund seiner eigenen Entscheidungen, vor allem aber aufgrund der äußeren Umstände, erscheinen Begriffe wie ›ortlos‹ oder ›entwurzelt‹ sicherlich angemessen. Denn nicht nur seine ökonomische, auch die soziale Situation war durchaus dramatisch, scheinen doch die Kontakte in den kleinen Städten, in denen er sich aufhielt, kaum je tief gewesen zu sein. Von einem sozialen Netz wird man gar nicht sprechen können. Das Schicksal unseres Protagonisten war jedoch in dieser Zeit alles andere als einzigartig. Wie Simon Teuscher herausgearbeitet hat, ist die zu beobachtende unfreiwillige Mobilität typisch für die Kinder aus der zweiten Reihe des städtischen Patriziats, das einfach nicht über die Mittel verfügte, alle Nachkommen in der Geburtsstadt mit einer entsprechenden Erbschaft auszustatten.[61] Die Explizitheit, mit der Zink seine missliche Lage schildert, erstaunt zunächst. Allerdings schreibt er aus der Position des bereits reifen und zu einigem Wohlstand gekommenen, vom Stadtrat geschätzten Augsburger Bürgers.[62] Ist das die Mittelalter-Version der in Autobiographien so beliebten ›Vom Tellerwäscher zum Millionär‹-Geschichte?

---

60 Ebd., S. 125. Zur ökonomischen Situation und zum wachsenden Wohlstand Zinks zeichnet Erich Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkhard Zink (*1396 †1474/75) in Augsburg, in: Festschrift Hermann Aubin zum 80. Geburtstag, Bd. 1, hg. v. Otto Brunner et al., Wiesbaden 1965, S. 235-262, hier 235ff, ausführlich nach.

61 Simon Teuscher: Property Regimes and Migration of Patrician Families in Western Europe around 1500, in: Christopher H. Johnson et al. (Hg.), Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond. Experiences Since the Middle Ages, New York/Oxford 2011, S. 75-92, hier S. 81ff.

62 Vgl. E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

Vergleiche zwischen Menschen zu ziehen, ist immer problematisch, insbesondere wenn sie ihr Leben in zwei unterschiedlichen Epochen gelebt haben. Dessen eingedenk, werden dennoch Parallelen zwischen Burkhard Zink und Didier Eribon erkennbar: Beide müssen ihre Herkunftsfamilien, aber auch ihr soziales Milieu verlassen, erhalten von ihren Verwandten wenig oder keine Unterstützung, haben zeitweilig mit großen ökonomischen Schwierigkeiten zu kämpfen und fühlen sich (zu Recht) sozial marginalisiert. Andererseits sind beide zu dem Zeitpunkt, an dem sie ihre Texte schreiben, wirtschaftlich abgesichert und gesellschaftlich sehr anerkannt.

In noch einem weiteren wichtigen Punkt gibt es Ähnlichkeiten, die deutlich das Arrangement der Texte beeinflusst hat. Eribon geht es vornehmlich um eine Gesellschaftsdiagnose. Er will erklärlich machen, wieso es zu einer Erosion des linken politischen Spektrums und zu einem Aufstieg rechter Parteien in Frankreich gekommen ist. Neben der Analyse dienen statt Statistiken vor allem seine Lebensgeschichte und die Beschreibung des Herkunftsmilieus als ›Empirie‹. Den theoretischen Konzepten Pierre Bourdieus verpflichtet, sieht er seine Vita stark von gesellschaftlich-kulturellen Strukturen geprägt: von Klassengegensätzen und der damit verbundenen unterschiedlichen Situierung und Akzeptanz von Bildung sowie einer unterschiedlich stark ausgeprägten Heteronormativität (um nur zwei Aspekte zu nennen).

Zink steht dieser soziologische Analyseapparat natürlich noch nicht zur Verfügung. Der eben vorgestellte Text ist zunächst einmal nur Teil einer Chronik seiner Wahlheimat Augsburg, bietet also ein historisch-gesellschaftliches Panorama; und selbst im autobiographischen Teil thematisiert der Autor des 15. Jahrhunderts soziale und ökonomische Problemlagen mindestens ebenso stark wie der Autor des 21. Jahrhunderts. Auch sein autobiographischer Text ist damit ›lediglich‹ Teil einer viel umfangreicheren Darstellung, die schon von den Zeitgenossen (nicht ganz zu Unrecht) eher als ›Stadt‹- denn als ›Lebensgeschichte‹ gelesen wurde.

Sowohl die ›realen‹ Lebensumstände der beiden Protagonisten wie auch die Gestaltung ihrer autobiographischen Schriften sind derartig vielschichtig, dass es zunächst einmal unsinnig erscheinen mag, sie mit dem dichotomen Konzept Inklusions- bzw. Exklusionsindividualität in Verbindung bringen zu wollen. Mehr noch widerspricht, so scheint es, die herausgearbeitete Ähnlichkeit der Texte die Zuweisung der beiden Selbstkonzepte zu zwei verschiedenen Epochen. Vor allem aber: Legen die vielen Parallelen nicht auch parallele Formen des Vergleichens nahe?

Didier Eribon

»Leider, muss ich sagen, treibt Bourdieu seine Selbstanalyse in dieser Hinsicht nicht weit genug«, bemerkt Eribon, mit Bezug auf Pierre Bourdieus autobiographischer Schrift *Esquisse pour une auto-analyse* (2004).[63] Bourdieu, auf dessen theoretische Angebote Eribon immer wieder explizit Bezug nimmt, und dessen Vita, wie Eribon breit ausführt, viele Parallelen zu seiner aufweist, werden hier und auf den nächsten Seiten deutliche Defizite in der Reflektion über seinen Lebensweg unterstellt. Ob dies gerechtfertigt ist oder nicht,[64] zentral in unserem Zusammenhang ist vielmehr die massive Abgrenzung, die Eribon, trotz aller Ähnlichkeit und aller Bewunderung, vornimmt. Sie setzt ein mit einer sich über drei Seiten hinziehenden Schilderung dessen, was er an der ›auto-analyse‹ vermisst. So fehlt ihm eine Erklärung dafür, warum Bourdieu – im Gegensatz zu den anderen Jungen aus seinem Milieu – der Schulbesuch gelingt. »Wie und aus welchen Gründen ist ausgerechnet er übriggeblieben?«. Fast anklagend fragt Eribon weiter: »Und die Sexualität? Ist Heterosexualität etwas dermaßen Selbstverständliches, dass man sie gar nicht oder nur indirekt [...] anzusprechen braucht«?[65] Dann geht Eribon zu einem expliziten Vergleich über: Zunächst kann er sich »in diesen [Bourdieus] Schilderungen in vielerlei Hinsicht wiedererkennen«, um dann die vielen, oft radikalen Unterschiede auszustellen, die mit dem Satz »Was meinen Weg jedoch von seinem unterschied, war ...« eingeleitet werden. So nimmt Eribon nur kurzzeitig das Rollenmodell des männlichen »rebellischen Bildungs- und Kulturverweigerers« an und entscheidet sich »für Bildung und ›Kultur‹ und gegen den Männlichkeitskult der unteren Schichten«. Er begreift die »Anpassung an die Kultur der Schule und des Lernens« als »Umerziehung«, die eng mit seinem Schwulsein verknüpft ist und ihn nachhaltig von seinem Herkunftsmilieu entfernt, zu dem er »in eine Art Exil« ging.[66]

---

63 Didier Eribon: Rückkehr nach Reims, Berlin 2016, S. 152. »Hélas, Bourdieu ne pousse pas assez loin, ici, l'auto-analyse.« Didier Eribon: Retour à Reims, Paris 2010, S. 164.

64 So betont Bourdieu gleich zu Beginn seines Buches, dass es sich keineswegs um eine Autobiographie handle; Pierre Bourdieu: Esquisse pour une auto-analyse, Paris 2004.

65 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 154f. »Comment et pourquoi survécut-il?«, und: »Quid de la sexualité ? L'hétérosexualité vat-elle de soi au point qu'il serait inutile de la nommer, de la montrer, si ce n'est, en contrepoint [...]?« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 166f.

66 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 157ff. »Je délaissai bien vite les jeux de rôles de l'affirmation masculine [...] pour au contraire me dissocier [...] de ces manières

Was für eine Form des Vergleichens liegt hier vor, und was leisten sie für die Positionsbestimmung des Autors? Verglichen werden nicht Leistungen oder Gegenstände, sondern zwei Relationen oder Relationierungen, ohne jedoch Beziehungsanalogien zu sein. Kinder der Arbeiterklasse, so die Grundannahme, treffen auf ein bürgerliches Bildungssystem, in dem sie scheitern müssen – eine Gleichheitsannahme. Wo dies nicht geschieht – wie bei Bourdieu und Eribon – handelt es sich um erklärungsbedürftige Sonderfälle,[67] und von diesen Sonderfällen sollte man annehmen, dass sie durch besondere Umstände erklärt werden können. Die ›Gleichartigkeit der Lebensverhältnisse‹, bzw. genauer: der Startbedingungen, von Bourdieu und Eribon wird zunächst einmal herausgearbeitet, weil sie grundlegend für die Argumentation des Buches ist (soziale Lage bestimmt Bildungserfolg). Und sie betrifft sowohl die zu vergleichenden Entitäten (Arbeiterkinder, Bildungseinrichtungen) wie die Relationen zwischen ihnen.

Für die generelle Argumentation des Buches wäre es sicherlich kein Fehler gewesen, die Parallelen zwischen Bourdieus und dem eigenen Lebensweg weiter zu stärken, geht es doch um gesellschaftliche Strukturen, die eben auch Ausnahmeerscheinungen beeinflussen. Stattdessen nimmt Eribon eine radikale Abgrenzung und zugleich eine Positionsbestimmung gerade auch im Vergleich der eigenen Jugendjahre mit jenen des prominenten Soziologen vor, der als Sohn eines Landwirts und einer Postangestellten aus der Provinz wie das Kind eines Arbeiters und einer Reinemachefrau aus Reims nicht in gehobenen bildungsbürgerlichen Kreisen aufwuchs. Die Unterschiede werden auf verschiedenen Ebenen vorgenommen: Da ist einmal die Ebene des autobiographischen Schreibens selbst: Bourdieus Selbstanalyse geht nach Eribons Ansicht nicht tief genug (seine eigene, so darf man annehmen, dann schon); und da ist die Differenz im Lebensweg selbst, namentlich die sexuelle Orientierung, um nur zwei zu nennen.

---

d'être caractéristiques des jeunes gens des classes populaires.«, und: »ce qui différencie mon parcours du sien [Bourdieu], dans mes années lycéennes«, und: »chahutent et refusent la culture scolaire«, sowie: »C'est-à-dire que je choisis la culture contre les valeurs populaires viriles.«, als auch: »rééducation« und: »un exil même«; französische Zitate ausbauen, damit sie dem oben erwähnten entsprechen. D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 169ff.

67 Dazu der bereits oben zitierte Kommentar Eribons (Anm. 65) zu Bourdieus Aussage, dass nach und nach alle Klassenkameraden aus seinem sozialen Milieu aus der Schule verschwanden: »Wie und aus welchen Gründen ist ausgerechnet er übriggeblieben?"

Mit Blick auf die Beschreibung des Taufritus Hermanns des Juden, die Beziehungsanalogiesierungen ins Zentrum stellt, könnten die Unterschiede nicht größer sein. So blendet der Text des 12. Jahrhunderts viele Differenzen aus (Naaman wird nach der Waschung im Jordan nicht Christ; dessen Gefährten haben kaum etwas mit Prämonstratensern gemein), dennoch wird eine Ähnlichkeit ausbuchstabiert, um so sowohl Hermann wie die Kappenberger Mönche in eine überzeitliche Heilsgeschichte hineinzuschreiben. Ganz anders dagegen beschreibt Eribon sein Verhältnis zu Bourdieu. Obwohl beide eine ähnliche Herkunft verbindet, obwohl sie sich wissenschaftlich, politisch und sogar persönlich nahe standen, stellt Eribon in umfangreichen Passagen die Unterschiede zwischen ihm und dem französischen Soziologen heraus. Es passt dies weniger zu jenem Strang des Buches, der soziologische Analyse betreiben will, als zu dem zweiten Themenfeld, das Autobiographisches erzählt – und damit Individualität zu konturieren hat. Differenz, nicht (zuviel) Ähnlichkeit, Anders-Sein, nicht So-Wie-Der-Sein, ist bei Selbstbeschreibungen in der Gegenwart, so scheint es, geradezu zur Norm geworden, der auch Eribons Text dort, wo es um seine Person geht, über weite Strecken folgt.

Zu den Schlüsselszenen des Buches zählt sicherlich die Schilderung der Freundschaft und Liebe des etwa 14jährigen Eribon zu einem Klassenkameraden mit dezidiert bildungsbürgerlichem Hintergrund. Dieser Junge »kannte und mochte, was mir unerträglich und lächerlich vorkam«, etwa klassische Musik, die man im Hause Eribon mit der Bemerkung »man sei ›hier doch nicht in der Kirche‹ gleich wieder wegdrehte, wenn man im Radio einmal zufällig darauf stieß.« Die anfängliche Ablehnung schlägt schnell in große Faszination um, die dazu führte, dass er ihn in allem nachzueifern, zu imitieren begann. »Er schrieb Geschichten im Stil der fantastischen Literatur. Ich wollte es ihm gleichtun […]. Er hatte ein Pseudonym. Ich wollte auch eines.« Und an anderer Stelle: »Ich ging sogar soweit, seine Schreibweise (die Art, wie er die Buchstaben formte) zu imitieren«, kurz: »Ich wollte ihm ähnlich sein […].«[68]

68 Kapitel 2 setzt mit der Schilderung dieser Jugendliebe ein; D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 163ff. Zitate S. 164ff. »il connaissait et aimait ce qui me semblait ne pouvoir être qu'objet de rire et de rejet, ce qu'on appelait chez moi la ›grande musique‹ quand on tombait sur une radio qui en diffusait et que l'on s'empressait d'éteindre en disant : ›On n'est pas à la messe.‹«, und: »Il écrivait des nouvelles – dans le registre du fantastique. Je voulus le suivre sur cette voie, […]. Il avait pris un nom de plume. Je décidai de m'en choisir un aussi.«, sowie: »J'allais jusqu'à imiter sa manière d'écrire

Das Ver- und Angleichen an dieses Vorbild ist deshalb wichtig, weil er so die vor allem unter Heranwachsenden seines Herkunftsmilieus ausgeprägt ablehnende Haltung gegen Schule und Bildung überwindet. Zugleich bedeutet dies für Eribon, sich an den Habitus der bürgerlichen Schicht angleichen zu können. Aber ähnlich wie gegenüber Bourdieu, wenn auch mit weniger Vehemenz, erfolgt die Abgrenzung vom Vorbild seiner Jugendzeit: »Noch heute trägt meine Handschrift entfernte Spuren dieser Beziehung [zu dem Jungen seiner Schule], die im Übrigen gar nicht besonders lange anhielt.« In einem Satz wird sowohl die Wichtigkeit der Relation betont und zugleich ihre Bedeutung relativiert. In dieser Richtung geht es dann auch weiter: Der Freund verlässt die Schule vorzeitig, liest Jack Kerouac und wendet sich Ende der 1960er Jahre der Hippie-Bewegung zu. Eribon dagegen beendet erfolgreich die Schule, liest Marx und Lenin und schließt sich, beeinflusst durch die Mai-Ereignisse von 1968, einer trotzkistischen Gruppe an.[69]

Die mit den Vergleichen erfolgte Pendelbewegung zwischen Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit erscheint als ein wichtiges Muster bei der Beschreibung sowohl der verschiedenen Milieus wie der eigenen Person und den anderen. Wie beim Vergleich mit Bourdieu und dem namenlosen Schulfreund wechselt die Erzählung von mehr oder weniger breit ausgeführten Ähnlichkeitsbehauptungen (die im zweiten Fall auf intensive Angleichungsbestrebungen aufruhen) zu starke Unterschiede herausstellenden Beschreibungen, die letztlich auf radikale Andersheit verweisen. Dabei scheinen sich die Differenzen zwischen Milieus und zwischen Personen zu überlagern, zugleich aber auch voneinander abzuheben. Die Grenzüberschreitungen, die Eribon und Bourdieu beim Wechsel von einer sozialen Sphäre in eine andere vornehmen, setzen scharfe Unterschiede zwischen den Sphären voraus. Über das Verhältnis von Schule, oder besser: über die bürgerliche Bildungswelt, in die er sich mehr und mehr integrierte, und seinem Zuhause schreibt er:

> »Wenn ich mich nicht selbst vom Schulsystem ausgrenzen wollte – beziehungsweise wenn ich nicht ausgegrenzt werden wollte –, musste ich mich aus meiner eigenen Familie, aus meinem eigenen Universum ausgrenzen. Diese beiden Sphären zusammenzuhalten, zu beiden Welten gleichzeitig

(je veux dire : sa graphie)«, als auch: »j'aspirais à lui ressembler«. D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 174ff.

69 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 165. »[…] et aujourd'hui encore les lettres que je forme sont l'un des vestiges de cette relation d'autrefois. Une relation qui, d'ailleurs, ne dura que fort peu de temps.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 175.

> zu gehören, war praktisch unmöglich. Über mehrere Jahre hinweg musste ich immer wieder von einem Register ins andere wechseln, von einem Universum ins andere. Und diese Zerrissenheit zwischen meinen beiden Persönlichkeiten, zwischen meinen beiden Rollen und sozialen Identitäten, die immer weniger miteinander gemein hatten und die mir immer unvereinbarer erschienen, brachten in mir eine Spannung hervor, die mir immer unerträglicher wurde und die mich [...] extrem verunsicherte.«[70]

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt er bei der knappen Bewertung seiner Jahre in der trotzkistischen Bewegung. Heißt es zunächst noch, er habe dort »einschneidende intellektuelle Erfahrungen gemacht, die mich zur Philosophie hinführten«,[71] führt er später aus:

> »Tatsächlich machte ich Tag für Tag die Erfahrung, dass im Marxismus kein Platz für mich war, dass ich auch innerhalb dieses Rahmens, wie überall sonst, ein gespaltenes Leben zu führen hatte. Ich war in zwei Teile getrennt: halb Trotzkist, halb Schwuler. Zwei getrennte, scheinbar unversöhnliche Identitäten, die ich tatsächlich nur mühsam miteinander vereinbaren konnte und unter deren Koexistenz ich zunehmend litt.«[72]

Zerrissenheit, zwei getrennte Welten also auch hier. Dies passt nicht zufällig zum oben wiedergegebenen Zitat, das mit ähnlichen Wendungen die Konflikte zwischen den Rollen, die er im Bildungssystem und familiären Milieu aus-

---

70 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 159. »Ne pas m'exclure – ou ne pas être exclu – du système scolaire m'imposait de m'exclure de ma propre famille, de mon propre univers. Tenir les deux sphères ensemble, appartenir sans heurts à ces deux mondes n'était guère possible. Pendant plusieurs années, il me fallut passer d'un registre à l'autre, d'un univers à l'autre, mais cet écartèlement entre les deux personnes que j'étais, entre les deux rôles que je devais jouer, entre mes deux identités sociales, de moins en moins liées l'une à l'autre, de moins en moins compatibles entre elles, produisait en moi une tension bien difficile à supporter et [...] fort déstabilisante.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 171.

71 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 165. »[...] ce qui représenta pour moi une expérience intellectuelle décisive, puisque c'est ce qui m'orienta vers la philosophie.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 175.

72 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 195. »En réalité, j'éprouvais tous les jours qu'il n'y avait pas de place pour moi dans le marxisme et, à l'intérieur de ce cadre comme partout, je devais vivre une vie divisée. J'étais coupé en deux : moitié trotskiste, moitié gay. Deux identités séparées, qui semblaient inconciliables et que, de fait, j'avais bien du mal à concilier et que j'eus de plus en plus de mal à faire tenir ensemble.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 205.

zuüben hatte. Sicherlich hängt dies mit der Besonderheit der Vita – eben: homosexuelles Arbeiterkind in bürgerlicher Bildungseinrichtung – zusammen, und natürlich geht es auch um Diskriminierung und Marginalisierung. Der Text geht aber m.E. weit darüber hinaus, als lediglich von Diskriminierung zu berichten. Denn er zeigt auch den von ihm eingeschlagenen Lösungsweg auf. Überraschenderweise besteht dieser Weg nicht allein darin, sich für das eine oder andere Milieu zu entscheiden. Denn die Spannungen bestehen ja nicht lediglich zwischen *zwei* ›Welten‹. Er selbst nennt vier: bürgerliches Bildungssystem und Herkunft aus der Arbeiterschaft, Homosexualität und linke Parteigruppierung. Sie liegen nicht nur auf unterschiedlichen Ebenen, sondern erlangen auch, je nach Situation, wechselnde Bedeutung. Seine Homosexualität und die damit verbundenen Diskriminierungen sind zentral für die Lösung vom homophoben Herkunftsmilieu wie von der trotzkistischen Strömung, in der er lange Zeit mitgearbeitet hat. Andererseits hat diese sexuelle Orientierung ihm geholfen, wie er selbst schreibt, einen Ausweg zu finden. Einmal ganz konkret, weil sich in der schwulen Subkultur »bis zu einem gewissen Grad die sozialen Klassen«[73] vermischen. Vor allem aber, weil ihn nicht zuletzt seine Homosexualität auf Distanz zum Herkunftsmilieu brachte und damit ganz wesentlich zu seiner »Selbsterschaffung als ›Intellektueller‹« beitrug.[74]

Wechselt Eribon also lediglich die Klasse, inkludiert sich nur in ein neues Milieu? Die Formulierung »Selbsterschaffung als ›Intellektueller‹«, »l'autocréation de moi-même comme ›intellectuel‹«,[75] weist schon in eine Richtung, die der Text an weiteren Gelenkstellen verdeutlicht. Ichentwürfe basieren immer auf gesellschaftlichen Gegebenheiten, stützen sich darauf ab. Dass sie darin jedoch nicht aufgehen, ist eine allgemeine Ansicht, mit der auch die soziologisch informierte Person die eigene Individualität zu retten weiß. Eribon macht dies am »Prinzip seines Lebens« (»le prinicpe de mon existance«) deutlich, einem Motto, das er sich bei Sartres *Saint Genet* ausleiht:

> »›Es kommt nicht darauf an, was man aus uns gemacht hat, sondern darauf, was wir aus dem machen, was man aus uns gemacht hat.‹ [Sartre] [Der Satz]

73 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 223. »[…] jusqu'à un certain point, un brassage entre les classes sociales.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 233.

74 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 193.

75 D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 203.

> wurde zu einem Prinzip meines Lebens. Zur Maxime einer Askese, einer Arbeit des Selbst am Selbst« (»d'un travail de soi sur soi«).[76]

Es ist äußerst interessant, wie der Philosoph und Soziologe Eribon, der in seinem Buch die dominante Wirkmächtigkeit der Gesellschaft auf das Leben des Einzelnen untersucht, den Regler verschiebt. Die knappe Diskussion um den Determinismus und seine Relativierung[77] interessiert hier weniger als die Position, die er – der doch sein Leben als *exemplum* nimmt, um die Wirkung der sozialen Herkunft herauszustellen – seinem Ich in diesem zwischen Gesellschaftsanalyse und Autobiographie angesiedelten Text gibt.

> »Ich wurde von zwei sozialen Verdikten gebrandmarkt, einem sozialen und einem sexuellen. […] Diese beiden Einschreibungen trage ich in mir. Als sie in einem bestimmten Moment meines Lebens miteinander in Konflikt traten, musste ich, um mich selbst zu formen, die eine gegen die andere ausspielen.«[78]

Der Autor betont – wieder und wieder – die Bedeutung der sozialen Lage gerade für seinen ganz persönlichen Lebensweg; schließlich ist es eines der zentralen Themen seines Buches, das die daraus für den Einzelnen resultierenden Zwangslagen eindrücklich aufzeigt. Dennoch hebt sich die Heraus-

---

76 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 219. Der kursiv gesetzte Text weicht bewusst von der ansonsten sehr guten deutschen Übersetzung ab, die m.E. den letzten Satz mit »Zur Maxime einer Askese, einer Arbeit am Selbst« entstellt wiedergibt. »L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous.‹ Elle constitua vite le principe de mon existence. Le principe d'une ascèse : d'un travail de soi sur soi.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 230.

77 »Wer Determinismen Rechnung trägt, negiert damit noch nicht die Möglichkeit der Veränderung, sondern weist darauf hin, dass auch die Effekte häretischer Aktivitäten, welche die Orthodoxie und ihre endlose Wiederholung infrage stellen, stets begrenzt und relativ sind. Absolute Subversion oder Emanzipation kann es nicht geben.« D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 218f. »Tenir compte des déterminismes ne revient pas à affirmer que rien ne peut changer. Mais que les effets de l'activité hérétique qui met en question l'orthodoxie et la répétition de celle-ci ne peuvent être que limités et relatifs : la ›subversion‹ absolue n'existe pas, pas plus que l''emancipation‹;« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 229.

78 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 219; Hervorhebung FJA. »Au fond, j'étais marqué par deux verdicts sociaux : un verdict de classe et un verdict de sexuel. […] Et je porte en moi la marque de l'un et de l'autre. Mais parce qu'ils entrèrent en conflit l'un avec l'autre à un moment de ma vie, je dus me façonner moi-même en jouant de l'un contre l'autre.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 230.

bildung des Selbst deutlich davon ab. Mehr als der Text in seinem generellen Duktus zuzugeben bereit ist, nimmt ein aktives Ich die aus den Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Sphären entstehenden Zwangslagen in seinen Dienst und benutzt sie für »die Arbeit des Selbst am Selbst«. Nicht unbedingt freiwillig verwendet er die Konflikte, die sich zwischen den Lebenswelten einstellen, dazu, sich selbst zu formen. Keine Option ist es für ihn, so sehr er auch als Intellektueller betrachtet werden will, sich ganz als Exponent nur eines der verschiedenen Identifikationsangebote zu verstehen. Das geht schon deshalb nicht, weil die »Spuren der Vergangenheit [...] auch die radikalste Selbsttransformation nicht voll und ganz verwischen«[79] kann. Dieses Nicht-Verwischen-Können führt ja gerade, trotz Etablierung an der Universität, zu diesem Buch, das von einer Rezension auch als Eribons zweites ›coming out‹ beschrieben wurde.[80] Trotz des sozialen Aufstiegs bleibt also ein Dazwischen-Sein, und dieses sich nicht vollständig Platzieren können ist letztlich der Grund für die notwendige Selbsterfindung, die auf ›Ressourcen‹ zurückgreift, die in der eigenen Vita begründet liegen.

›Exklusionsindividualität‹ meint nicht Abkapselung von Gesellschaft, verortet Individualität nicht auf der Rückseite des Mondes. Der Terminus meint durchaus auch das, was in dem Text beschrieben wurde: Einflüsse, selbst negativer Art, aufzugreifen, Ähnlichkeiten und Nachahmungen zu transformieren, weil man sich eine eigene Position schaffen muss, da die Gesellschaft eine Platzierung nicht mehr vorsieht. Entscheidend bleibt aber die mit Begriffen und Wendungen wie »Selbsterschaffung« oder »Arbeit des Selbst am Selbst«[81] umschriebene Tatsache, dass das Ich bei seinen Erkundungen letztlich auf sich selbst verwiesen ist, um seiner habhaft zu werden.

Die oben wiedergegebenen Vergleiche mit Anderen, die der Autor anstellt, bereiten diese Konturierung des Ichs vor. Sie weisen, oft bezogen auf die gleiche Person, zunächst auf große Ähnlichkeiten hin, um anschließend von großen Unterschieden zu erzählen. Die Vergleiche bauen also Nähe auf, und schaffen anschließend größtmöglichen Abstand, wobei der ›Plot‹ (*zuerst*

---

79 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 218. »[...] la transformation de soi ne s'opère jamais sans intégrer les traces du passé [...]«; D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 229.

80 Robin Celikates: Didier Eribon: Abschied vom Vater, Rez. zu Didier Eribon, Rückkehr nach Reims, in: Neue Zürcher Zeitung vom 6.8.2016, https://www.nzz.ch/didier-eribon-rueckkehr-nach-reims-abschied-von-dem-vater-ld.109375 [letzter Zugriff: 26.01.2020].

81 Siehe oben bei Anm. 75 + 76.

Nähe, *dann* Abstand) die Distanznahme akzentuiert. Dass in dem Hermann dem Juden zugeschriebenen Text die Vergleiche anders funktionieren, sie an entscheidenden Stellen zeitliche und räumliche Distanzen auslöschen und auf verschiedensten Ebenen Gleichklang mit biblischen Vorbildern evozieren, liegt ebenfalls an der Geschichte, die der autobiographische Text erzählen will – nur dass sie eben ein anderes Ziel verfolgt, eben die Möglichkeit ausschöpft, den Protagonisten in einem neuen Personenverband zu positionieren.

Hermann der Jude und Didier Eribon haben, auf einer gewissen Ebene jedenfalls, ein ähnliches Problem: Sie müssen sich mit der Spaltung der Gesellschaft in zwei Teile – zum einen zwei Religionen, zum anderen zwei Klassen – zurechtkommen, die sie in ihren jeweiligen Texten als gegensätzlich und miteinander unvereinbar beschreiben. Das Problem lösen beide auf je unterschiedliche Weise: Während Hermann von einer Mitgliedschaft in die andere wechselt und damit zugleich seinen Namen ändert und seine Identität, ausgerichtet an dieser Mitgliedschaft, neu konfiguriert, verarbeitet Eribon die unterschiedlichen Welten zu einem eigenen Selbst, rechnet sich weder der einen noch der anderen Welt zu. Während dem einen, gestützt auf das Ritual der Taufe, sich selbst wie seinem sozialen Umfeld die neue Mitgliedschaft kaum Probleme bereitet, muss der andere Prägungen, Sozialisationen und Distanzierungen für sich und andere erst einmal zu etwas Eigenem, von dieser Umwelt Differentem, umarbeiten. Zu Recht mag man einwenden, dass man das, was die beiden Texte erzählen, nicht vergleichen kann, sind doch die Ausgangslagen zu verschieden. In der Tat operieren beide Protagonisten in völlig unterschiedlichen Gesellschaften, die zwei unterschiedliche Formen von Individualität erfordern – aber und genau das ist ja das Argument dieses Aufsatzes.

Natürlich kann man Didier Eribon mit seinem Lebensweg, wie er selbst es ja tut, für eine Ausnahmeerscheinung halten. Aber man würde es sich zu leicht machen, deshalb auch die Art der Selbstbeschreibung, das Entwerfen des Ichs, ebenfalls als Ausnahme zu betrachten. Denn erstens ist es erstaunlich, wie ein Text, der individuelle Lebensentwürfe vor allem als Einfluss sozialer Verhältnisse beschreiben will, bei der Konzeption von Individualität eine deutliche Zäsur vornimmt (ohne freilich die Kernaussage des Buches in Frage zu stellen). Zweitens finden sich ähnliche autobiographische Texte – Annie Ernaux wurde schon genannt –, die ähnlich vorgehen. Der Text des Philosophen und Soziologen, deshalb wurde er hier ausgewählt, offeriert uns allerdings facettenreichere und vor allem explizitere Reflektionen über sein Ich als andere Autoren.

Autobiographische Schriften von konvertierten Juden liegen, soweit sich sehen lässt, aus dem europäischen Hochmittelalter nicht vor. Insofern stellen Hermanns Lebensweg und Hermanns Text ebenfalls Ausnahmen dar. Allerdings gilt auch hier die Einschränkung, dass, wie oben erwähnt, die *conversio* geradezu ein Topos in autobiographischen Texten der Zeit darstellt, auch wenn sie innerhalb des Christentums vollzogen werden. Es ist jedenfalls kein Zufall, dass auch andere autobiographische Schriften auf ähnliche Weise Positionierungen vornehmen und dafür Vergleiche nutzen, wie Hermann das tut.

Die zwei bisher untersuchten Texte liegen zeitlich weit auseinander. Hermanns Text mag zwar als ›typisch‹ hochmittelalterliches Selbstzeugnis erscheinen, da es dem mönchischen Bereich zuzuordnen ist. Mit wachsender Schriftlichkeit lassen sich jedoch auch andere soziale Kreise erfassen. Aus dem städtischen Milieu stammend, könnte Burkhard Zink vielleicht so etwas wie eine Brücke zwischen den beiden Extremen darstellen. Vor allem: Zink ist, wie oben knapp skizziert, als Aufsteiger innerhalb eines urbanen Milieus sicherlich näher an Eribon als der Mönch des 12. Jahrhunderts. Zudem durchlief Burkhard Zink keine Konversion wie Hermann der Jude. Müssten die Gemeinsamkeiten mit autobiographischen Texten der Gegenwart nicht notwendigerweise größer sein?

Burkhard Zink

»In dem namen gots sach [sic!] ich an zu schreiben diß nachvolgend besunder buech, wie ich Burkhart Zingg von meinen kintlichen tagen gelept und wes ich mich genietet han und wie es mir gangen ist.«[82] Mit dieser Überschrift leitet Zink einen ca. dreißig Folio umfassenden Text über sein persönliches Leben ein, der mit dem Vermerk über den Tod seiner Mutter 1401, der Autor war damals vier Jahre alt, als erste Notiz beginnt. Dieses *besunder buech* ist Teil eines umfangreicheren Textes von 529 beschriebenen Blatt, die vornehmlich von den Geschehnissen in der Reichsstadt Augsburg handeln. Dass ein autobiographischer Text Teil einer historiographischen Abhandlung darstellt, ist alles andere als neu; Guibert von Nogent wäre ebenso ein prominentes Beispiel wie Thietmar von Merseburg, der in seinem Geschichtswerk kleinere,

82 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 122.

aber umso aufschlussreiche Passagen zu seiner Person einstreut.[83] Allerdings verbietet sich eine Differenzierung der 529 Blatt nach dem Schema: ›hier Geschichtswerk – dort Autobiographisches‹. Denn die vom Autor selbst vorgenommene Einteilung des Textes weist bestenfalls auf Schwerpunktsetzungen hin, nicht auf scharfe Trennung. So notiert er in seinem *besunder buch* ebenso allgemeine Beobachtungen – etwa kriegerische Auseinandersetzungen, fallende Preise und Seuchen –, auch wenn diese nichts oder kaum etwas mit seinem an der Stelle geschilderten ›Privatleben‹ zu tun haben, wie sich umgekehrt Bemerkungen zu ihm als Person im chronikalischen Teil finden. Zink hält es etwa im historiographischen Teil für wichtig, alle Länder, Städte und Dörfer zu notieren, »die ich Burkhart Zingg bei meinen tagen erfaren und in den ich gewesen bin«.[84] Andererseits nimmt er sich inmitten der Schilderung der vielen ›Gelegenheitsjobs‹, die er in unterschiedlichen Städten ausübte, die Zeit, anlässlich seines kurzen Aufenthalts in Würzburg über die Plünderung eines Dorfes durch den Bischof der Stadt zu erzählen, bei der über 400 Personen in einer Kirche verbrannt sein sollen.[85]

Das Zusammengehen von Stadt- und Lebensgeschichte wird unten erneut aufgegriffen werden. Wenn Zink auch keine soziologische Analyse liefert und keine dezidiert politische Position vertritt, so gibt es im Textaufbau doch gewisse Ähnlichkeiten zu Eribon. Beide wollen ihre gesellschaftliche ›Umwelt‹ – beim Soziologen dezidiert, beim späteren Kaufmann durch die Anlage des Textes – auf ihr Leben bezogen wissen. Nicht nur hinsichtlich der oben aufgeführten Lebensläufe, sondern auch in der Anlage ihrer Texte lassen sich also Ähnlichkeiten feststellen. Führt diese Parallele zu ähnlicher Positionierung des Ichs in Bezug auf Gesellschaft? Und kommt den in den Texten vorfindbaren Vergleichen eine ähnliche Aufgabenstellung zu?

---

83 Zu Thietmar: F.-J. ARLINGHAUS: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 3ff+31f. (mit Literatur); zu Guibert von Nogent: Jay RUBENSTEIN, Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, New York/London 2002.

84 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 104ff+110f.

85 »[…] und ist ze wißen, daß auf den tag, als ich gen Würtzpurg kam, da was der bischoff von Würtzpurg außzogen und kam auf den tag auch herwider gen Würtzpurg und was in ainem großen dorf gewesen aim edelman ze laib […] und hetten das dorf geplündert und die pauren waren in die kirchen kommen und in den turn und sie verpranten die kirchen und den turen und 400 menschen darinn.« Ebd., S. 127. Zur fälschlichen Datierung der Ereignisse durch Zink, die er nur aus zweiter Hand kennt, siehe ebd., Fn. 3.

Es scheint mehr als gerechtfertigt, der vom Editor 1866 vorgenommene Einteilung der Schrift in vier Bücher – trotz Zinks ›besonder buch‹-Überschrift – nicht zu folgen, da dadurch zugleich eine Unterscheidung zwischen ›autobiographischen‹ und ›gesellschaftlich-politischen‹ Textteilen vorgenommen wird. Zink selbst macht aufschlussreiche Angaben über die Anlage seiner Schrift. So folge er für die Schilderung der Ereignisse von 1368 bis 1397/98 einem alten Buch, das man ihm gegeben habe; von 1397/98 an (also ab dem Zeitpunkt seiner Geburt) will er das aufschreiben, was ihm erzählt wurde oder was er selbst erlebt habe.[86] 1415 stellt den nächsten Einschnitt dar. »Item nun will ich schreiben ain tail der geschicht, die beschechen sind hie in diser stat Augspurg, seider ich her kommen pin […]«.[87] Wie schon Jean-Marie Moeglin herausgearbeitet hat, folgt Zinks Einteilung der Geschichte Augsburgs den Eckdaten seines persönlichen Lebens: seiner Geburt 1397/98 und seiner endgültigen Ankunft in der Stadt 1415.[88] Im Kern, so fasst Moeglin zusammen, beginnt die Geschichte Augsburgs eigentlich erst mit der Ankunft des Autors der Chronik in der Stadt, in dem Moment, indem er sich als Bürger und Einwohner betrachtet.[89] Eine solcherart hergestellte Verbindung von chronikalischem Erzählen und individueller Lebensgeschichte findet sich nicht nur bei Zink, sondern auch in anderen Texten der Zeit. Auch bei dem wenig später schreibenden Hektor Mülich »fliessen in der Darstellung […] ›Augsburg‹, ›wir‹

---

86 Jean-Marie Moeglin: Les élites urbaines et l'histoire de leur ville en Allemagne (XIVe – XVe siécles), in: Les élites urbaines au Moyen âge. Actes du XXVIIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (Collection de l'École française de Rome 238), Rom 1996, S. 353ff.

87 »Item nun will ich schreiben ain tail der geschicht, die beschechen sind hie in diser stat Augspurg, seider ich her kommen pin, das ist ungevarlich als man zalt nach Christi unsers lieben herrn gepurt 1415 jar. da kam ich her gen Augspurg und hett willen, ich wolt acolythus worden sein; also kam ich zu ainem kramer, genant Ulrich Schön, und ließ gantz von der schuel […]«; Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 144.

88 J.-M. Moeglin: Les élites urbaines et l'histoire de leur ville en Allemagne (Anm. 86), S. 353f.

89 »Toutefois, l'histoire de la ville ne commence véritablement à exister que quand il y arrive et devient lui-même bourgeois d'Augsbourg. […] Il participe étroitement à l'histoire qu'il raconte – tout en la subissant – des crimes spectaculaires et de leur châtiment aux événements de grande politique, entremêlés parfois à ses propres souvenirs.« Ebd., S. 354.

und ›ich‹ oft nahtlos ineinander«.[90] Für das Feld klösterlicher Gemeinschaften hat Sabine Schlotheuber ähnliches beobachtet.[91] Dabei geht es nicht, wie die ältere Forschung das oft interpretiert hat, um ein Verhaftet-Sein in Gruppenkontexten, um eine – als defizitär empfundene – mangelnde Profilierung gegenüber der Gesellschaft. Es geht um die Konstruktion einer sehr vormodernen Individualität durch selbstbewusstes Ausbuchstabieren von Zugehörigkeit zu einem vormodernen Personenverband, wie sie die Stadt des Mittelalters darstellt. Dabei ist ein solchermaßen vorgenommenes Selbstverorten durch die Amalgamierung verschiedener Narrative keineswegs ein Kennzeichen vergleichsweise ungebildeter Personen. Wie Karl Enenkel zur humanistischen Autobiographik in Italien und Deutschland luzide herausgearbeitet hat, stellen sich deren Autoren »mit den autobiographischen Texten *Zugangspässe* zur spezifisch humanistischen *Respublica litteraria*«. Dies erfolgt nicht zuletzt über eine »Diskurseinschreibung«, bei der im autobiographischen Text Kenntnisse antiker Gattungskonventionen und Literatur mit Bezügen auf aktuelle politische Diskurse kombiniert wurden – oft sogar unter Verzicht auf jeglichen faktischen Bezugs zur tatsächlichen Vita des Autors.[92]

Heirat und Ehe, oder besser: Beziehungen zu Frauen, sind ein wichtiges Thema in dem *besunder buch*-Textabschnitt. 1420 ehelicht Zink die Magd Elisabeth Störkler. Aus der Verbindung, die bis zu ihrem Tod 1440 bestehen bleibt, werden zahlreiche Kinder hervorgehen.[93] Der Anfang war jedoch schwierig: Wie Zink gehörte auch Störkler zum Haushalt des Jost Kramer. Sie hatten es jedoch versäumt, ihren Herrn um Erlaubnis für die Heirat zu bitten (»hett [...] in darumb nit ratgefragt«). Auf die Straße gesetzt, sah sich Zink ihrer Lebensgrundlagen beraubt. »[M]ein Burkhart«, zitiert er in dieser Situation

90 Urs Martin Zahnd: Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen. Studien zur Selbstdarstellung spätmittelalterlicher Bürger, in: Klaus Arnold/Sabine Schmolinsky/Urs Martin Zahnd (Hg.), Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit 1), Bochum 1999, S. 29-51, Zitat S. 38.

91 Eva Schlotheuber: Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagebuchs« einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484-1507), (Spätmittelalter und Reformation N.R. 24), Tübingen 2004, S. 323.

92 Karl A. E. Enenkel: Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius, Berlin/New York 2008, S. 823ff., Zitate S. 839 (Hervorhebungen im Original).

93 Siehe die fast buchführungshafte Zusammenstellung auf den Seiten 135f. Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56).

seine Frau, »gehab dich wol und verzag nit, laß uns ainander helfen, wir wöllen wohl außkomen; ich will an dem rad spinnen und will all wuchen wol 4 [Pfund] woll auffspinnen […]«. Durch Elisabeth derart ermutigt, versucht er sich als Schreiber für einen ihm entfernt bekannten Pfarrer. Durch Spinn- und Schreibtätigkeit erzielen die beiden ein gutes Auskommen, und es mutet geradezu romantisch an, wenn er schreibt »[…] und mein weib und ich saßen zusamen und ich schrib und sie span« hätte er nicht ergänzt »und gewunnen oft und dick 3 [Pfund].«[94]

Das Ehepaar wird nach einem Jahr wieder in den Haushalt von Jost Kramer aufgenommen. Sie stellen sich also in den Dienst jenes Mannes, der sie auf die Straße gesetzt hat, weil sie ihn nicht um die Erlaubnis ersucht haben zu heiraten. Unmittelbare wirtschaftliche Not hat das junge Paar nicht dazu getrieben, diesen aus heutiger Sicht mit der Aufgabe von Freiheit, vielleicht mit Demütigung verbundenen Schritt zu gehen. Wie Valentin Groebner für Nürnberg gezeigt hat, zählen zu den *arme leut* nicht notwendigerweise jene, die zu wenig zum Leben haben, sondern etwa auch Lohnarbeiter bzw. ›all‹ jene, die gezwungen sind, sich irgendwie zu verdingen (wie die Eheleute Zink)[95].

Dem scheint die Zugehörigkeit zu einem Haushalt vorzuziehen zu sein, zumal nicht Spinnen und Schreiben, sondern vor allem wohl Jost Kramers Handelstätigkeit mit Venedig, die Zink für ihn ausübte, ein Sprungbrett darstellte. Denn Zink nutzte die Reisen auch, um eigene Geschäfte abzuwickeln, die schließlich zu einigem Wohlstand führten (siehe dazu unten). 1440, nach 20-jähriger Ehe, verstirbt Elisabeth Störkler; Zink ehelicht im Jahr darauf Dorothea Kuelindebeck. Nachdem 1449 auch seine zweite Frau verstirbt, geht er mit Dorothea Münsterler 1454 seine dritte Ehe ein. Wie für Hausbücher nicht unüblich, leuchtet er kurz den gesellschaftlichen und sozialen Hintergrund seiner Ehefrauen aus. Zur ganzen Anlage der auf ›Partnerschaftlich auf Augenhöhe‹ angelegten ›Kurzgeschichte‹, die er über seine erste Ehe bietet, passt sehr gut die Schilderung ihrer wirtschaftlichen Lage: »[D]ie Störklerin« war ein »frume arme fraw«, die lediglich Hausrat von geringem Wert in die Ehe brachte, aber er habe ja außer ein paar Kleidungsstücken auch nicht viel

94 Ebd., S. 128f.

95 Valentin Groebner: Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 108), Göttingen 1993, S. 18.

gehabt (»so hett ich sicher auch nit vil«).[96] Zink und Störkler stehen also auf einer Stufe; das soll der Vergleich wohl evozieren. Und damit ist zugleich die Grundlage für das Erzählen über das gemeinsame Spinnen und Schreiben zur Sicherung des Lebensunterhalts gelegt.

Als Teil der Geschichte eines zunehmenden wirtschaftlichen Aufstiegs erscheint diese erste Ehe geradezu passgenau; für die weiteren Verbindungen gilt dies jedoch umso weniger. Während Zink davon berichtet, wie er immer teurere und größere Häuser erwirbt, wie er sich im Fernhandel vor allem mit Venedig engagiert, sind auch seine zweite und dritte Ehefrau nahezu mittellos. Und während er für die Stadt Augsburg an Gesandtschaften zu König Sigismund teilnimmt und sogar bis nach Rom gelangt, stammt seine zweite Frau Dorothea Kuelinbeck nicht aus derselben Stadt, deren Chronik er schreibt. Eine Einheirat in führende Augsburger Kreise gelingt ihm also nicht, und das scheint erklärungsbedürftig. Dorothea Kuelinbeck war eine verarmte Witwe mit zwei Kindern, die nach dem Tod ihres Mannes bei ihrem Bruder in Möringen lebte. Zink »ward […] bewegt in barmhertzigkait von ir schön und frumkait und tugend wegen«, deshalb ließ er nach ihr schicken. Sie sei zu Fuß »als ain arme fraw« zu ihm gekommen versprach, ihm »undertenig und gehorsam« zu sein.[97] Erst mit der dritten Frau, Dorothea Münsterler, gelingt ihm 1454 die Heirat mit einer Frau aus einigermaßen wohlhabender Augsburger Familie; wohnte er auch nach dem Tod dieser dritten Frau noch eine Zeitlang in dem Haus seiner Schwiegereltern an recht prominenter Stelle in der Stadt.[98] Allerdings geht er nur knapp auf die Ehe mit ihr ein.

Die erste Ehe wurde sozusagen zwischen Gleichen geschlossen, bei der zweiten sah er sich mit einer Schieflage konfrontiert, die zu legitimieren war. Seine »barmhertzigkait« war der eine, die Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit der Kuelinbeck der andere Grund, mit der er die Verbindung rechtfertigte. Unmittelbar werden jedoch weder die Frauen noch die Ehen miteinander verglichen, obwohl dies durchaus nahe gelegen hätte. Zu einem expliziten Vergleich sieht sich Zink jedoch veranlasst, als er über sein Verhältnis zu Margret Segesser spricht. Mit ihr, »ains torenden freulins«,[99] wie er sie klassifiziert, lebte er nach dem Tod seiner ersten Frau einige Jahre zusammen. Aus der

96 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 128.

97 Ebd., S. 138.

98 Ebd., S. 140 und S. 141, Fn. 3.

99 Ebd., S. 139.

Verbindung gingen die Kinder Jörglin und Hildegart hervor. Hildegart verstarb kurz nach der Geburt und wurde – anders als seine übrigen Kinder – nicht im Familiengrab, sondern »zu sant Ulrich begraben bei andern ellenden kinden«. Um Jörglin kümmert sich Zink recht intensiv und gibt ihn später, finanziell ausgestattet, zu einem ›Schulmeister‹ nach Kaufbeuren für ein Jahr in die Kost.[100]

Es verwundert nicht, dass Margret Segesser Zink gerichtlich zur Ehe zwingen wollte und vor das ›Korgericht‹ laden ließ. Er unterstellt ihr jedoch ausschließlich finanzielle Motive (»es wolt mir gelt abschrecken und lued mich auf das korgericht und klagt mich an umb die ee«).[101] Solche ›Lebensverhältnisse‹ waren alles andere als unüblich; auch andere autobiographische Texte berichten von Konkubinaten, aus denen Kinder hervorgingen.[102] Allerdings dürfte Segessers Klage einiges Aufsehen erregt und sicherlich für entsprechendes Gerede gesorgt haben. Zink musste also plausibel machen, warum er die Ehe mit ihr auf keinen Fall eingehen wollte, kurze Zeit später jedoch Münsterler heiratete. Die Kontrastierung – hier die auf finanzielle Vorteile bedachte Konkubine, dort die »frumme und erber tochter«[103] – lädt den*die Leser*in zum Vergleichen ein. Gleich der erste Satz, in dem das ›Fräulein‹ vorgestellt wird, beginnt mit einem Rückgriff auf den Tod seiner zweiten Frau Dorothea Kuelinbeck, bevor Margret Segesser, deren Namen an dieser Stelle nicht einmal genannt wird, als ›gefährliche‹ Lebenspartnerin präsentiert wird:

> »Item als nun mein weib die edlfraw tod was, da belib ich darnach ain witwer bei 4½ jaren und lebent sicher ellenclich und hett mich ains torenden freulins understanden [...]. und das freulin was mir gar gefärlich und stal mir das mein, wa sie mocht [...]«.[104]

---

100 Ebd., S. 140.

101 Ebd., Ob Segesser tatsächlich nur aus finanziellen Motiven so handelte, lässt sich kaum entscheiden. Als sicher kann jedoch gelten, dass sie über wenig eigene finanzielle Mittel und familiärem Rückhalt verfügte; vgl. zu dem Fall Heide Wunder: Historische Frauenforschung. Ein neuer Zugang zur Gesellschaftsgeschichte, in: Werner Affeldt (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987, Sigmaringen 1990, S. 31ff.

102 Siehe dazu unten bei Anm. 110.

103 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 140.

104 Ebd., S. 139.

Einerseits könnte man die Formulierungen und den gewählten Aufbau als eine Aufforderung an den*die Leser*in verstehen, einen Vergleich vorzunehmen, wobei der Text auch die Wahl eines *tertium comparationis* – etwa Tugendhaftigkeit oder Frömmigkeit – zwar in gewisser Weise nahelegt, jedoch nicht zur Anwendung bringt. Ein solcher ›impliziter Vergleich‹, so er denn überhaupt intendiert war, hätte für den Autor den Vorteil, die mit der Durchführung notwendigerweise erfolgte Bewertung beider Personen den Rezipienten anheim zu stellen und so, da der Autor ja stark involviert ist, selbst von dieser Bewertung entlastet zu werden. Andererseits legt sich Zink bei der Charakterisierung Margret Segessers, wie oben gesehen, keinerlei Zurückhaltung auf. Mehr noch: In der Schilderung über die Beziehung mit ihm und die Klage vor dem Ehegericht gibt er seiner Partnerin nicht einmal Namen, ist sie nur das ›freulin‹. Erst als er im nächsten Absatz über die Geburt des gemeinsamen Sohnes erzählt, reicht er den Namen nach: »Item das freulin hieß Margret Segesserin von Waldhaupten, die gelag ains suns […] ward Jörglin genant«.[105] Es geht an dieser Stelle also um den Sohn, dessen Mutter einen Namen haben sollte.

Beim sporadischen Blick auf vergleichbare Texte der Zeit lässt sich ein ähnlicher Umgang mit den Konkubinen feststellen. Der 1481 geborene Augsburger Lucas Rem öffnet in seinem autobiographischen Text ein eigenes Verzeichnis für die »[g]epurtt 5 meiner ledigen und gebornen kind«,[106] das er von dem seiner »eekindt«[107] absetzt. Der Name der Mutter dieser unehelichen Kinder fällt quasi nebenbei, während Rem ausführlich über die Probleme mit dem widerspenstigen illegitimen Sohn erzählt. Dies kontrastiert deutlich mit den sich über Seiten hinziehenden Schilderungen zur Hochzeit mit »Junckfraw Anna Echäinin«,[108] die detaillierte Angaben über Echäins Vorfahren ebenso wenig auslassen wie die Nennung der Personen, die quasi als Trauzeugen fungierten.[109] Der Florentiner Bongianni Gianfigliazzi erstellt in seinem ›Hausbuch‹ Vermerke über fünf »Figliuoli Non ligittimi« zusammen, die zwischen 1444 und 1461 geboren wurden, ganz ohne die Namen der Müt-

105 Ebd., S. 140.
106 Benedikt Greiff (Hg.): Tagebuch des Lucas Rem. Aus den Jahren 1494-1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg, Augsburg 1861, S. 64.
107 Ebd., S. 66.
108 Ebd., S. 43.
109 Ebd., S. 62-70.

ter zu nennen. Diesen Notizen folgen jene der »figliuoli ligittimi« (ab 1457!), mit Nennung der jeweiligen Mutter und Ehefrau (»mia donna«).[110]

Vergleiche stellen auch dort, wo sie große Unterschiede oder gar Unvergleichbarkeit zu postulieren wünschen, eine Relation her.[111] Dagegen schließen (behauptete) kategoriale Unterschiede und Vergleichbarkeit einander aus. Zink scheint es bei der Kontrastierung zwischen Margret Segesserin und seinen Ehefrauen weniger darum gegangen zu sein, letztere als die tugendhafteren erscheinen zu lassen. Der Komparativ hätte, aus Zinks Sicht, das Verhältnis Konkubine/Ehefrauen nicht treffend charakterisiert. Es ging wohl eher darum, das ›freulin‹ kategorial von der Ehe- oder ›hausfraw‹ zu unterscheiden.[112] Anlässlich der nach dem Zusammenleben mit Margret Segesser erfolgen Heirat mit seiner dritten Frau Dorothea Münsterler kommentiert er »[…] gott von himel sei gedankt sein göttlichen gnaden, daß er mir drei so frum hausfrawen beschert hat«.[113] Aus heutiger Sicht eine an dieser Stelle etwas unpassende Bemerkung, geht es doch eigentlich darum, knapp von der neuen dritten Ehe zu erzählen. Aber die Einordnung ist sprechend und zeigt deutlich auf, worum es im Kern geht: Die kategoriale Gleichheit der Ehefrauen auszustellen, die den Komparativ mit der Konkubine als nicht zulässig erscheinen lässt.

Zinks autobiographischer Text kommt praktisch ohne jeden Vergleich aus. Damit unterscheidet er sich sowohl vom Text Hermanns des Juden aus dem 12. Jahrhundert als auch von dem Eribons aus dem 21. Jahrhundert. Mit Blick auf die übrigen Texte des Bandes ist man versucht, geradezu eine ›Vergleichslücke‹ im 15. und 16. Jahrhundert anzunehmen. Denn sowohl in den hochmittelalterlichen Texten aus dem französischen Raum, die Lena Gumpert untersucht hat, als auch in den modernen Autobiographien seit dem 18. Jahrhundert, die Walter Erhart in den Blick genommen hat, wird häufig und an zentralen Stellen verglichen. Dagegen findet Simon Siemianowski in seinen Quellen aus dem 15. und 16. Jahrhundert ebenfalls kaum Vergleiche.

Natürlich wäre dieser Befund auf eine breitere empirische Basis zu stellen; er ist jedoch auffällig genug, um einige Überlegungen dazu anzustellen,

---

110 Todesfälle führten dazu, dass Gianfigliazzi mehrfach verheiratet war; Luciano Piffanelli (Hg.): Il libro rosso seghreto di Bongianni Gianfigliazzi. Famiglia, affari e politica a Firenze nel Quattrocento (La Memoria Familiare 7), Rom 2014, S. 131f.

111 Dazu oben bei Anm. 6.

112 Siehe hierzu auch Kapitel IV, S. 168ff.

113 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 140.

ohne gleich einer Verallgemeinerung das Wort zu reden. Denn sicherlich finden sich zu allen Zeiten autobiographische Texte, in denen das Ich sich mehr oder weniger prominent mit anderen vergleicht. Mehr als auf eine Generalisierung wird es deshalb darauf ankommen, die Nutzung bzw. Abwesenheit von Vergleichen in ihrer Bedeutung für die konkret vorliegenden Texte zu analysieren.

Kernelement des Vergleichs in autobiographischen Texten ist die Etablierung von Relationen – in welcher konkreten Ausformung auch immer. Der Vergleich ist nicht die einzige Form, mit der ein Autor sich mit anderen oder der Gesellschaft im Allgemeinen in ein Verhältnis (ob identifizierend oder abgrenzend) setzen kann. Wie also baut Zink Beziehungen zu seiner Umwelt auf? Wo liegen Vor- und Nachteile, auf Vergleiche zu verzichten? Der autobiographische Text stellt sich über weite Strecken als mal chronologische, mal thematisch verdichtete Aneinanderreihung von Kontexten und Aktivitäten aus Zinks Leben dar. Neben den Schilderungen zu seinen Partnerschaften wendet er sich vor allem zwei Themen zu: seinen verschiedenen beruflichen Tätigkeiten und – damit zusammenhängend, aber nicht darin aufgehend – seinem zunehmenden Wohlstand. Eine knappe Nachzeichnung dieser Schilderungen soll zeigen, dass Zink eine andere Art der Relationierung und des Erzählens von Relationierung wählt, als etwa Hermann der Jude (oder Abaelard), die, so die Vermutung, die Verwendung von Vergleichen weniger naheliegend erscheinen lassen.

Die Tätigkeit als Schreiber für einen Priester, die er ausübte, nachdem ihn Jost Kramer wegen seiner Heirat mit seiner ersten Frau Elisabeth aus dem Haus geworfen hatte, gibt er nach ca. einem Jahr wieder auf, denn Kramer nimmt die Eheleute wieder in seine Dienste.[114] Schon kurze Zeit später, 1422, zieht er mit den Augsburger Söldnern wegen einer Fehde gegen Graf Friedrich von Zollern in den Krieg, dabei vornehmlich mit administrativen Funktionen betraut. Im Jahr darauf ist Zink zweimal als Teil einer aus zwei Personen bestehenden Gesandtschaft seiner Stadt an König Sigismund in Ungarn unterwegs. Seine Behauptung, er habe maßgeblich an den Verhandlungen mit dem König über die Schlichtung einer Fehde zwischen Augsburg und Oswald Öttinger beigetragen (»und ich pracht es zu ainem end«), dürfte allerdings stark

114 Dies und das Folgende: Ebd., S. 130ff. Zu beruflichen und ökonomischen Tätigkeit siehe E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

übertrieben sein.[115] Seine Tätigkeit für Jost Kramer scheint zwischenzeitlich lediglich geruht zu haben, denn in den Jahren nach 1424 reist er regelmäßig für ihn nach Venedig, um dort Handel zu treiben. Dabei kann er zugleich auch Handel auf eigene Rechnung treiben. 1427 ist Zink für seine Stadt in Rom als Gesandter unterwegs, um sich anschließend wieder mit Jost Kramer dem einträglichen Venedighandel zu widmen. Ab 1431 arbeitet er sieben Jahre für Peter Egen als Waagemeister, wobei er die Erlaubnis erhält, quasi nebenbei weiter nach Venedig zu reisen und Handelsgeschäfte zu tätigen. 1441 beteiligt er sich für drei Jahre an der Gesellschaft Hans Meutingen. Eingeflochten in diese Darstellung sind die ab 1440 beginnenden Erwerbungen unterschiedlicher Immobilien.[116]

Die Schilderung dieser sehr unterschiedlichen Aktivitäten nehmen die Blätter 195v bis 200r ein, gefolgt von einer Zusammenstellung der Todesfälle (beginnend mit dem Tod seiner Mutter 1401). Ab fol. 201vff. stellt er seine – zum Teil schon an anderer Stelle erwähnten – Eheschließungen und die Geburt der Kinder zusammen. Mit fol. 203v wird der Aufzählungscharakter verlassen, die mit folgenden zusammenfassenden Vermerk abgeschlossen wird:

> »Item es ist zu wißen, daß in der zeit, als hievor geschriben stat, in der mein hausfraw also gekindet hett, daß ich dieweil fast arbaitet und rait gen Venedig und trib kaufmanschaft und füert pallen von Venedig heraus und richtet meinem herrn also sein gewerb auß und tett gesellschaft mit im und gieng mir wol. Ich hett auf dasmal mer dann 1000 fl., gott von himl sei gedankt.«[117]

Was auf den ersten Blick wie eine Aufsteigergeschichte erscheint, ist im Kern weit mehr: Die aus unserer Sicht sehr unterschiedlichen Aktivitäten (›Diner‹ im Haus Jost Kramer, Söldner, Mitarbeit an der Waage, Teilnahme an Gesandtschaften, kaufmännische Aktivitäten …) zusammen mit seinen ›Privatleben‹ sind für den Autor Teil eines ›cursus honorum‹, wenn man so will, der ihn *mehr und mehr* – und das ist wichtig – zu einem Teil der Augsburger Bürgerschaft werden lässt. Schon 1431, nachdem er die ersten Handelsreisen nach Venedig größtenteils noch im Auftrag von Jost Kramer durchgeführt hat, schreibt er »bedaucht mich, ich wär reich«.[118] ›Reich sein‹ bedeutet mehr als

115 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 132; dazu die Fn. 3 auf der gleichen Seite.

116 Ebd., S. 130ff. Zu beruflichen und ökonomischen Tätigkeit siehe E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

117 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 137.

118 Ebd., S. 132.

materieller Wohlstand; es bedeutet in diesem Zusammenhang zugleich ein Angekommen-Sein nach den unsicheren Jugendjahren und der ersten Zeit seiner ersten Ehe.[119]

Burkhard Zink vermerkt in seinem autobiographischen Text auch Einschnitte im Verlauf seines Lebens, aber er stellt sie nicht als radikalen Bruch dar.[120] Das Hin und Her in seiner Jugend, dass schließlich mit der Ankunft in Augsburg eine Wende nimmt, die zeitweilige Entfernung aus dem Haushalt des Jost Kramer aufgrund seiner Heirat und die ausführliche Schilderung, wie das junge Paar mit der schwierigen Situation umgeht, wird quasi in einen ›cursus honorum‹ eingebaut. Alles Weitere ist letztlich nicht so sehr eine Darstellung von Tätigkeiten als vielmehr eine Anhäufung von (zunehmend ehrenvoller) Teilhabe an üblichen ›bürgerlichen‹ Aktivitäten. Und dazu zählen natürlich seine ehelichen Verbindungen, seine ehelichen und unehelichen Kinder und seine Sorge um sie etc. Ökonomischer Erfolg ist also nur ein Teil dieser Geschichte; im Kern geht es um das Erzählen der im Laufe des Lebens erfolgten ›Abarbeitung‹ von ungeschriebenen Normen, wie sie ähnlich auch in anderen, nicht nur deutschsprachigen autobiographischen Texten dieses Milieus zu finden sind.[121] Dass sich Zinks autobiographisches Schreiben in die Chronik seiner Stadt nicht nur in materieller Hinsicht einfügt, sondern Einschnitte im Erzählen über sein Leben mit Einschnitten im Erzählen über die Geschichte Augsburgs korrespondieren, worauf schon Jean-Marie Moeglin hinwies,[122] ist Teil dieses Hineinschreibens in die Welt, in seine Welt.[123]

---

119 Nur ein Hinweis: Die Kölner Richerzeche, die ›Zunft der Reichen‹, bestand sicher aus wohlhabenden Männern der Stadt. Dass sie in Köln im 13. und 14. Jahrhundert ähnliche Funktionen wie der Stadtrat erfüllte, lag aber mehr an ihrer sozialen Position in dem Gemeinwesen. Zusammenfassend zur Richerzeche (mit Literatur) Hugo STEHKÄMPER/Carl DIETMAR: Köln im Hochmittelalter. 1074/75-1288, Köln 2016, S. 209ff. Vgl. die Ausführungen zum vor allem rechtlich-ständisch konnotierten Armutsbegriff bei V. GROEBNER: Ökonomie ohne Haus (Anm. 95), S. 16ff. Das heißt natürlich nicht, dass die ökonomische Komponente irrelevant würde. Zu Zinks ›Reichtum‹ aufgrund fallender Preise im Zuge der Pestwellen; ebd., S. 158.

120 Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Simon Siemianowski bei der Analyse des Textes von Guzmán siehe hierzu Kapitel IV, S. 196.

121 Hierzu empfiehlt sich die Lektüre des Kapitels IV; außerdem: F.-J. ARLINGHAUS: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 32ff.

122 Siehe Zitat in Anm. 89.

123 Die Formulierungen lehnen sich an Eva KORMANN: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln 2004, insbesondere S. 300, und das von ihr propagiertes Konzept des ›heterologen Schreibens‹ an.

Der chronikalische Teil berichtet u.a. über die Einnahme von Mainz 1462 durch den erzbischöflichen Stadtherrn, die nur durch Hinterlist und Zwietracht unter den Bürgern gelungen war, so Zink. Er nimmt dies zum Anlass zu einer eindringlichen Mahnung an seine Mitbürger:

> »o ir lieben burger von Augspurg gedenket, was ir zu schaffen habent, fürsehent euch weislich, ir hand on zweifel vil ungetreu leut in euer stat, auch vil ungetreu nachpauren, die euch nit hold sind, und möchten sie euch in den tod geben, [...] sind nit widerwertig und zwitrechtig under ainander und gestand ainander bei in rechter brüederlicher lieb; und wer under euch widerwertig sei und ungehorsam, den straffent und machent in euch gehorsam, so mügt ir dester baß genesen, gott behüets!«[124]

Die Ermahnung an seine Mitbürger, einträchtig zu sein, sich brüderlich beizustehen und die ›ungehorsam‹ zu strafen, wird von jemandem geäußert, der nie im Rat gesessen hat, geschweige denn Bürgermeister war. Die sich darin ausdrückende, ›(haus-)väterliche‹ Haltung zu der Stadt, deren Chronik er schreibt, macht aber die Relation deutlich, die er durch und mit dem Text zu den ›lieben burger von Augsburg‹ aus seiner Sicht etabliert hat. Dass sich solche paternalistischen Ermahnungen an die Mitbürger auch in Texten der Zeit aus anderen Städten finden, unterstreicht dies eher noch, ist Zink doch nicht der einzige, der eine solche Beziehung zu ›seiner‹ Stadt über einen chronikalischen Text aufbaut.

Vermutlich kann solch ein Erschreiben von Inklusionsindividualität eher auf Vergleiche verzichten als eines, dass von einem radikalen Bruch erzählen muss. Die Bekehrung Hermanns des Juden setzt das Vergleichen in Form der Analogie an zentralen Stellen seiner Erzählung ein – und findet sich in guter Gesellschaft mit Abaelard und Guibert von Nogent, auch wenn diese ›lediglich‹ eine *conversio* vom ›Durchschnittschristen‹ zum ›wahren Mönchtum‹ vollziehen. Vor dem Hintergrund analogistischer Weltvorstellungen, wie sie Philippe Descola skizziert, ermöglichen Beziehungsanalogien zweierlei: den Bruch mit dem unmittelbaren sozialen Umfeld der Gegenwart des Autors deutlich hervortreten zu lassen und über die Analogie die Verbindung mit überzeitlichen Gemeinschaften herzustellen, zu dem auch das Kloster, dem der Protagonist jetzt angehört, zugerechnet werden möchte. Zu bewerkstelligen ist dies umso leichter, als die im Analogismus ohnehin vorausgesetzte

124 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 289.

Nähe jene zeitliche und sachlich-personale Differenz minimiert, die aus ›unserer‹ Sicht vorliegen. Diese ›Nähe‹ entbindet jedoch nicht von der Aufgabe der Konkretisierung, entbindet nicht von der Aufgabe, aus der Vielzahl möglicher Analogiebildungen mit dem Erzählen von einer Bestimmten die dadurch evozierte, neue Gemeinschaftsbildung nach dem Bruch evident zu machen. Es ist also nicht nur das Milieu (hier Mönch des 12. Jahrhunderts, dort Kaufmann des 15.), sondern mehr noch der mit diesen sozialen Verortungen verbundene, ›typische‹ Lebensweg und die ebenso typische Relationierung zur Welt, die, so die Vermutung, Vergleiche in der einen Geschichte prominenter auftreten lässt als in der anderen.

Bruch mit dem Ursprungsmilieu ist Kernelement der Erzählung Didier Eribons, und auch er nutzt den Vergleich an wichtigen Gelenkstellen des Textes, wo es um seine Individualität geht. Was auf den ersten Blick wie eine überzeitliche Verbindung zwischen dem Mönch des Hochmittelalters und dem Hochschullehrer der Gegenwart erscheint, könnte doch unterschiedlicher nicht sein. Eribon schreibt sich, anders als Zink und Hermann, nicht in eine Gemeinschaft, nicht einmal in ein Milieu hinein. Selbst tatsächliche oder vermeintliche Möglichkeiten, sich mit dieser oder jener Formation in der Gesellschaft der Gegenwart auch nur übermäßig zu identifizieren, nutzt der Text nicht. Die erfolgten Distanzierungen ruhen prominent auch auf Vergleichen auf. Der Vergleich erfüllt bei Eribon jedoch eine andere Funktion als bei Hermann dem Juden. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Vergleichen in der Moderne darauf abzielen, obwohl sie Gleichheitsannahmen voraussetzen, noch in der Relationsbildung vor allem Unterschiede herausstellen. Vergleichen heißt dann auch, dies insbesondere vor dem Hintergrund vormoderner Beziehungsanalogien, eine Distanz einzubauen. Diese Distanz kann dann, je nach Bedarf, entweder minimiert, oder, wie bei dem von Eribon unternommenen Vergleich mit Bourdieu gesehen, bis zur radikalen Unterschiedlichkeit ausgebaut werden.

Schluss

Relationierung kann als übergeordneter Begriff gelten, dem sich sowohl ›Individualität‹ als auch ›Vergleichen‹ zuordnen lassen; dies aber in je spezifischer Weise. Zudem ist, wie vielleicht deutlich geworden, insbesondere nach Epochen zu differenzieren.

Dass der Einzelne sein Ich-Sein immer mit Bezug auf sein soziales Umfeld entwirft, dürfte wenig strittig sein. Der aus der Systemtheorie entlehnte Vorschlag, unterschiedlichen Gesellschaftsformationen den entscheidenden Einfluss auf die Konzeption des Selbst zuzuweisen, geht deutlich einen Schritt über diese Annahme hinaus. Das für die Geschichts- und Literaturwissenschaft Anregende besteht vielleicht darin, ›Individualität‹ nicht vom Einzelnen her zu denken und auch nicht lediglich auf Sozialisation zu verweisen, wenn es um ›Umwelteinflüsse‹ geht. Der Vorschlag besteht vielmehr darin, den grundlegend verschiedenen Aufbau von vormoderner und moderner Gesellschaft als unterschiedliche Möglichkeitsräume zu identifizieren, die je eigene Formen von Individualitätsentwürfen rahmen.

Der Ansatz ist an anderer Stelle ausführlicher erörtert worden,[125] so dass sich hier auf einen für den Zusammenhang ›Vergleich‹ und ›Individualität‹ zentralen Aspekt konzentriert werden kann. Denn Kernpunkt ist bei dem systemtheoretischen Vorschlag gerade der Blick auf die Art der Relation zwischen Einzelperson und Gesellschaft, die mit den Begriffen ›Inklusions‹- bzw. ›Exklusionsindividualität‹ bezeichnet werden. Dass sich der Einzelne, gleichwohl seine Persönlichkeit bis in das Intimleben hinein stark durch Sozialisation geprägt ist, dennoch als der Gesellschaft gegenüberstehend entwirft, dafür liefert Didier Eribons Text, der Autobiographie und Gesellschaftsanalyse sein will, ein anschauliches Beispiel. Der starke Einfluss, den verschiedene Milieus auf seinen gesamten Lebensweg *de facto* hatten und den der Autor zum zentralen Narrativ seines Buches macht, führte dennoch nicht dazu, dass er sich als Teil eines oder mehrerer dieser gesellschaftlichen Sphären betrachtete. Im Gegenteil erzählt der Text über Eribons Selbst immer wieder von dem Unverortetsein, vom Zwischen-den-Sphären-Sein, vom Sich-selbst-erfinden-Müssen. Dies vornehmlich oder allein auf seine Homosexualität zu verbuchen, wäre unrichtig und wird vom autobiographischen Text auch nicht behauptet.

Hermann der Jude und Burkhard Zink erzählen, wenn auch je unterschiedlich, eine andere Geschichte über ihre Relation zu der sie umgebenden sozialen Welt. Hermann vollzieht zwar einen Bruch mit seiner Familie und seinen Verwandten jüdischen Glaubens. Fluchtpunkt der Erzählung ist aber die durch Gebete, göttliche Gnade und das Taufritual vollzogene Aufnahme in das Christentum. Als Problem wird lediglich der Weg dorthin adressiert,

125 Siehe Kapitel I sowie F.-J. ARLINGHAUS: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 1ff.

nicht aber die Abkehr vom Herkunftsmilieu selbst. ›Ankommen‹ ist letztlich auch der Fluchtpunkt des Textes Burkhard Zinks. Allerdings ist sein Lebensweg, so wie er ihn erzählt, zwar von Einschnitten, nicht jedoch von radikalen Brüchen geprägt. Die Vielzahl und die Unterschiedlichkeit der sozialen Sphären, an denen Zink partizipiert, erscheint dabei aus heutiger Sicht wesentlich größer als etwa bei Eribon. Zink selbst hat dies offensichtlich ganz anders gesehen, versteht er die unterschiedlichen Tätigkeiten, Ehen und beruflichen, privaten sowie geschäftlichen Verbindungen als Teil des Konzepts ›Augsburger Bürger sein‹. So ist wohl auch zu verstehen, dass selbst die Geschichte der bayerischen Stadt zu ›seiner‹ wird, und sein Leben quasi zum Teil der Stadtgeschichte.

Dies lässt sich kaum auf unterschiedliche mentale oder psychosoziale Dispositionen von Eribon oder Zink zurückführen, sondern vornehmlich auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten, in denen die Personen agieren. In der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft sind die Differenzierungen ›öffentlich-privat‹ oder ›Angestellter-Unternehmer‹ kaum vorhanden oder nicht grundlegend separiert. Stattdessen kennt sie ein Innen und Außen, dass beispielsweise über Grundbesitz, Eheverbindungen und ehrenvollen (im Gegensatz zu unehrenvollen, exkludierenden) Tätigkeiten organisiert ist. Die Stadt des 15. Jahrhunderts bietet also einen ›Raum‹ für die Verortung des Ichs, in die sich unser Autor mit seinem Text, und eben gerade nicht nur mit dem autobiographischen Teil, hineinschreibt.

Das Vergleichen ist eine Form der Relationierung, und schon die unterschiedliche Perspektive (›hineinschreiben‹ in die Gesellschaft oder eine Position ihr gegenüber einnehmen) lässt eine differenzierte Anwendung erwarten. Mehr noch: Das Weltbild der Gegenwart würde absolut gesetzt, würde man nicht zumindest fragen, ob alle Epochen heutige Vorstellungen von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit, von Differenz und Ähnlichkeit, von Zeitlichkeit und Materialität teilten. Mit Rückgriff auf Michel Foucault und vor allem Philippe Descolas Überlegungen zum ›Analogismus‹ war es wichtig, auf Unterschiede in den basalen Vorstellungen von Mittelalter und Moderne aufmerksam zu machen. Dieses Kapitel argumentiert also auf ähnlicher Grundlage wie die folgenden, von Lena Gumpert und Simon Siemianowski verfassten Kapitel, setzt aber aufgrund anderer Textgrundlagen in der Interpretation andere Akzente. Dabei hat der Exkurs zu einem Text von Hildegard von Bingen vielleicht anschaulich gemacht, dass sich selbst bei dieser Heiligen die so anders gelagerte Weltsicht nicht primär aus ihrer Religiosität speiste, sondern viel tiefer gehend auf einem uns heute sehr fremden Weltverständnis aufruh-

te. Relationen und (kausale) Zusammenhänge über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg, die Art des unmittelbaren Verkettet-Sein (um an Descolas Formulierung anzuknüpfen) von Mikro- und Makrokosmos, etwa von moralischem Verhalten, Körperfunktionen und Wetterphänomenen, dürfte in dieser Form heute kaum anzutreffen sein. Wo solche Vorstellungen in der Gegenwart aufscheinen, vielleicht etwa in radikalen esoterischen Kreisen, wird man sie immer auch zuerst als Folge der Auseinandersetzung mit einer auf Differenzierung insistierenden Moderne interpretieren müssen, womit sie nur bei oberflächlicher Betrachtung Ähnlichkeit mit der Vormoderne aufweisen.

Legt man das skizzierte Weltbild zugrunde, wäre es eine kühne These zu behaupten, das Vergleichen würde im westeuropäischen Hoch- und Spätmittelalter genauso funktionieren wie in der Moderne. Anhand der oben gegebenen Definition wird dies deutlich: Um vergleichen zu können, muss »ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden […], der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert«.[126] Ausgangspunkt ist also eine angenommene Verschiedenheit der Entitäten, deren Ähnlichkeit/Vergleichbarkeit erst durch den Vergleich selbst ›hergestellt‹ werden muss (und immer bestritten werden kann). Und selbst nach der durch das Vergleichen hergestellten Ähnlichkeit erscheint als Ziel eben nicht diese Ähnlichkeit, sondern »Verschiedenheit des Gleichen« zu sein.[127] Eine in vielen Bereichen erstaunliche Betrachtungsweise, denkt man etwa an Sportwettbewerbe, wo hundertstel Sekunden über Sieg und Niederlage entscheiden, oder an Rankings, wo nicht selten die zweite Dezimalstelle hinter dem Komma dazu führt, dass ein Land, ein Unternehmen oder eine Universität unter den ›Top ten‹ gerechnet wird oder eben nicht – mit oft erheblichen (finanziellen) Konsequenzen.[128]

Die auf die Moderne fokussierten Definitionen des Vergleichs beginnen und enden mit der Betonung von Differenz, und ›nur‹ um den Vergleich durchführen zu können, werden Ähnlichkeitsannahmen mobilisiert, wird die Ähnlichkeit der zu vergleichenden Gegenstände erst hergestellt. Geht man jedoch von einer grundlegenden ›Verkettung‹ der Entitäten in der Vormoderne aus, die sogar jenseitige Welten einschließt, ist die Aufgabe der ›Selbigkeitsherstellung‹ anders gelagert. Dann scheint es kein Zufall,

126 N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 4 (Anm. 4), S. 38.
127 B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 5), S. 307.
128 Vgl. Leopold Ringel/Tobias Werron (Hg.): Rankings – Soziologische Fallstudien, Wiesbaden 2019.

dass die Nutzung von Beziehungsanalogien im hier untersuchten Text des 12. Jahrhunderts anders eingesetzt wurde als in den von Rebecca Mertens analysierten Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts.[129] Die Beziehungsanalogie will ja, so eine gängige Definition, nicht zwei Entitäten, sondern zwei Relationen als ähnlich ausweisen, also etwa A verhält sich zu B wie X zu Y. Es erscheint dann jedoch nicht überraschend, dass in der Vormoderne wie selbstverständlich nicht nur das Verhältnis, sondern auch die Entitäten selbst als einander ähnlich ausgeflaggt werden (als A ähnlich X und B ähnlich Y).

Vielen autobiographischen Texten von Mönchen des Hochmittelalters ist als zentrales Moment die *conversio* gemein, also der Wechsel vom Judentum zum Christentum (wie bei Hermann dem Juden) oder vom einfachen Christen oder Mönch zum ›wahren‹, von Gott berufenen Mitglied des Klosters, was auch der Text von Lena Gumpert in diesem Buch diskutiert. Es scheint eine Affinität zur Nutzung des Vergleichs zu geben, wenn es darum geht, einerseits vom Bruch zu erzählen, der mit der *conversio* zwangsläufig einhergeht, will sie glaubwürdig erscheinen, sich andererseits aber als exzeptioneller Teil in die neue ebenso exzeptionelle Gemeinschaft einzuschreiben. Die Gleichsetzung mit biblischen Figuren (wie bei Hermann) oder herausragenden Heiligen des frühen Christentums (wie bei Abaelard) ruht wohl nicht zuletzt auf einem Weltbild auf, dass nicht nach Historisierung fragt und für das Ähnlichkeiten über Zeit und Raum hinweg keine Besonderheit darstellen.[130]

Dass die Relationierung über Vergleiche, diese Art des Sich-in-die-Welt-Hineinschreibens, nicht die einzig mögliche ist, macht der Text von Burkhard Zink deutlich. Auch dieser Text kennt Einschnitte in der Vita des Protagonisten, auch Zink schreibt vom Nicht-am-richtigen-Platz-Sein, von Marginalisierungen. Allerdings stellt der Text keinen Bruch aus; er votiert vielmehr für ein Ankommen, dass einen Beginn kennt (Zinks Eintreffen in Augsburg, mit der auch eine neue Erzählung über die Geschichte der Stadt einsetzt), aber kein hartes ›Vorher-Nachher‹, kein falsches Leben, das erst durch radikale Umorientierung zu einem richtigen werden konnte. Wie zahlreiche nicht nur deutschsprachige autobiographische Texte aus dem städtischen wie außerstädtischen Milieu des Spätmittelalters erscheint das Leben als Anhäufung von Taten und Tätigkeiten, die nahezu einen Kanon erkennen lassen. Zwischen dem ›must have‹ einer solchen Vita (berufliche und geschäftliche Tätigkeit, verbunden mit wachsendem Wohlstand und Immobilienerwerb, Ehen,

129 R. Mertens: The Construction of Analogy-Based Research Programs (Anm. 30).

130 Siehe hierzu auch Kapitel III.

eheliche und uneheliche Kinder etc.) gewinnen die Erzählungen durch die Spezifizierungen (kein beruflicher Werdegang ist wie der andere) Originalität und dadurch, dass sie auch von den Wechselfällen des Lebens, von den Zufälligkeiten erzählen und wie der Protagonist damit umgegangen ist. So scheint sowohl der ›Plot‹ wie die gesamte Anlage des Textes Vergleiche nicht erforderlich zu machen, denn ohne wirklichen Bruch ist die (zum Teil fast rechnungsbuchartige) Aneinanderreihung von Geschehnissen vielleicht die geeignetere Form, Inklusionsindividualität zu entfalten.

Didier Eribon führt eine weitere Form der Relationierung vor, die jedoch auf anderen gesellschaftlich-kulturellen Grundlagen aufruht. Zwar ist Kern seiner Erzählung der Bruch mit dem Herkunftsmilieu, aber gerade an Stellen, wo es zentral um ihn als Person geht, schlägt der Text einen weiteren, wichtigen Akkord an. Denn dieser Bruch ist nicht Bedingung für ein neues Ankommen, sondern Teil der Darstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die den Einzelnen letztlich immer wieder auf sich selbst verweisen. Seine Vergleiche, etwa mit Bourdieu, malen über längere Textpassagen Ähnlichkeit aus, um dann, ebenfalls über viele Zeilen, sehr deutlich die Unterschiede aufzuzeigen. In gewisser Weise verbindet sich hier die in der Moderne kulturell verankerte Form des Vergleichens mit einem Individualitätskonzept, dass dem Einzelnen eine Satellitenposition zuweist.

III. Ich und Hieronymus, Hieronymus und ich[1]
Sich selbst Vergleichen im Kontext des 12. Jahrhunderts

Lena Gumpert

Direkt zu Beginn seines um 1134 geschriebenen Briefs an einen ›Freund‹, auch bekannt als *Historia calamitatum*[2], präsentiert Petrus Abaelard (1079 – 1142) seine Haltung zum Vergleichen:

> »Menschliche Gefühle zu erregen oder zu besänftigen, gelingt häufig besser mit Beispielen als mit Worten. Daher habe ich beschlossen, unserem langen Gespräch unter vier Augen einen Trostbrief an den Freund in der Ferne folgen zu lassen, in dem ich über die Schicksalsschläge, welche ich erlebt habe, berichte. Auf diese Weise werden Dir Deine eigenen Prüfungen im Vergleich [in comparatione] mit meinen ganz nichtig oder zumindest unbedeutend vorkommen, und Du wirst sie leichter ertragen.«[3]

---

1 Für die Diskussion dieses Kapitels danke ich der Forschungswerkstatt von Franz-Josef Arlinghaus, insbesondere Katharina Hoß, Simon Siemianowski, Karima Lanius und Franz-Josef Arlinghaus. Darüber hinaus möchte ich mich ebenso für Hinweise bei Marie Lemser, Rebecca Moltmann, Christine Peters, Malika Mansouri und Walter Erhart bedanken.

2 Zur Entstehung der *Historia calamitatum* und ihrem Zusammenhang zu den übrigen Briefen von Heloise und Abaelard, siehe Peter von Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität, in: Peter von Moos/Gert Melville (Hg.), Gesammelte Schriften zum Mittelalter Bd. 1: Abaelard und Heloise (Geschichte, Forschung und Wissenschaft 14), Münster 2005, S. 233-301.

3 Dag Nicolaus Hasse (Hg./Übers.): Abaelards »Historia calamitatum«. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, Berlin/New York 2002, S. 2-101, Zitat S. 3. Für die lateinische Edition siehe: The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise, edited with a revised translation by David Luscombe after the translation by Betty Radice, Oxford 2013, S. 2: »Sepe humanos affectus aut prouocant aut mitigant am-

Abaelard gibt hier eine Intention an, die seinem Schreiben zugrunde liegt: Es soll trösten. Wie genau dieser Trost erreicht werden soll, wird auch klar: durch das Vergleichen. Grundlage dieses Vergleichens sind Beispiele (»exempla«), denen Abaelard zuschreibt, sowohl für Aufregung als auch für Ruhe sorgen zu können. Seine Überlegungen bleiben jedoch nicht beim Beispiel stehen. Das Exemplum allein nämlich ist für ihn nicht ausreichend, denn erst im Vergleichen (»in comparatione«) des eigenen mit dem vorgeführten Schicksal ist es möglich, sich selbst zu erfassen – denn das eigene Leid ist im Vergleich zu Abaelards Schicksal das leichtere. Abaelard weist hier also nicht nur auf die tröstende Kraft des Vergleichens hin, er macht auch deutlich, dass ein autobiographisches Dokument zum Vergleichen einlädt – zumindest innerhalb desselben Standes.[4] Einerseits erscheint Abaelards gesamte *Historia calamitatum* somit in einen vergleichenden Kontext gerückt, denn die Frage, wessen Schicksal (»calamitatum«, »temptationes«) nun das Schwerere ist, bleibt während des gesamten Textes gegenwärtig, da sie der Erzählung vorangestellt ist – sei es nun ein Aufhänger oder mehr. Andererseits wirft es ein grundsätzliches Licht auf die Idee, das eigene Leben oder die eigenen Erfahrungen zu vergleichen.

Genau diese Möglichkeit nutzt Abaelard auch für sich selbst, und dabei vergleicht er sich nicht mit irgendwem, sondern mit dem Kirchenvater Hieronymus. Er beschreibt eine Situation, in der er sich Anfeindungen ausgesetzt sieht, und er setzt sich in Beziehung zu dieser wohlbekannten Person: »Es war mir ein beträchtlicher Trost, daß ich mir die ungerechte Erniedrigung eines so großen Mannes ins Gedächtnis rufen konnte«.[5] Auf der Ebene seiner Erzählung macht er demzufolge deutlich, dass auch für ihn die Vergegenwärtigung eines fremden Schicksals – eines bedeutenden Mannes – trösten

plius exempla quam uerba. Vnde post nonnullam sermonis ad presentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decreui, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas temptationes recognoscas et tolerabilius feras.«

4 Dass Abaelards ›Freund‹ – ob fiktional oder nicht – als demselben Stand angehörig konstruiert wird, wird dadurch deutlich, dass Abaelard mehrmals erwähnt, der ›Freund‹ sei bei Ereignissen ebenfalls anwesend gewesen. Vgl. The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 15, 23, 29, 119.

5 D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 85. »Cum hanc, inquam, in tantum uirum detractionis iniuriam ad mentem reducerem, non modicam hinc consolationem carpebam […]«. The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 102.

konnte. In einem zweiten Schritt aber wird deutlich, dass Abaelard eine Verbindung zwischen sich und Hieronymus herzustellen versucht. Wie genau solche Verbindungen – Relationierungen – in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts hergestellt und gestaltet wurden, darum soll es in diesem Kapitel gehen.

Auf der Grundlage neuerer Überlegungen zum autobiographischen Schreiben, verbunden mit einem soziologischen Zugang zur vormodernen Individualität, möchte ich die Praxis des Sich-selbst-Vergleichens im 12. Jahrhundert betrachten. Dabei werde ich diese Praxis auf Grundlage der theoretischen Überlegungen als eine der möglichen Praktiken, sich selbst zu relationieren, verstehen. Darüber hinaus möchte ich dafür plädieren, den Zusammenhang dieser Praxis des Selbstvergleichens in zweierlei Hinsicht zu berücksichtigen: Zum einen ist es notwendig, genau denjenigen historischen Kontext zu betrachten, in dem das Sich-selbst-Vergleichen in Erscheinung tritt – sei es die Textumgebung, seien es die jeweils zugrundeliegenden gesellschaftlichen Normen und Ordnungen oder die Text- und Schreibtraditionen. Andererseits ist es wenig zielführend, andere Praktiken, sich zu relationieren, außer Acht zu lassen – vielmehr bietet sich dabei stets die Möglichkeit, verschiedene Varianten des Sich-Relationierens in Beziehung zu setzen und voneinander abzugrenzen.

In diesem Kapitel sollen deshalb neben dem Vergleichen und seiner Sonderform des Abgleichens auch das Analogisieren und das Erzählen von Beziehungen als Praktiken des Relationierens vorgestellt werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, wann autobiographisches Schreiben auf das Vergleichen rekurrierte. Meine These ist, dass das Selbstvergleichen in Texten des 12. Jahrhunderts nur eine von mehreren möglichen (Relationierungs-) Praktiken war. Ich vermute, dass immer dann verglichen wurde, wenn es darum ging, eine Differenz auszustellen oder zu nutzen.

Als Quellengrundlage für diese Untersuchung dienen drei autobiographische Texte des 12. Jahrhunderts, die alle aus einem kirchlichen Kontext stammen: die *Historia calamitatum* von Petrus Abaelard, die *Monodiae* des Guibert von Nogent und *De rebus a se gestis* von Gerald von Wales. Die Quellen werde ich ausschnitthaft im Hinblick auf beispielhafte Relationierungspraktiken untersuchen; zu diesem Zweck beginne ich mit einigen theoretischen Überlegungen zu Praktiken der Selbstrelationierung. Die Möglichkeit, sich mithilfe von Analogien zu relationieren, werde ich am Beispiel Abaelards zeigen. Für Guibert werde ich besonders auf die Möglichkeit hinweisen, aufbauend auf zeitgenössische Beziehungsvorstellungen – in diesem Fall der

Meister*innen-Schüler*innen-Beziehung – Relationierungen erzählend einzuführen. Ein Exkurs über Gerald von Wales dient dem Nachweis, dass es durchaus nicht immer eindeutig ist, wann und ob eine Vergleichsoperation überhaupt vorliegt.[6]

Die Individualität und die Praxis des Vergleichens

Das autobiographische Schreiben im 12. Jahrhundert fand vor dem Hintergrund einer vormodernen Ausprägung von Individualität statt. In einer (segmentär-)stratifikatorischen Gesellschaft wie der des 12. Jahrhunderts wird Individualität durch die Inklusion in die Gesellschaft gegeben.[7] Nur über Zuordnung zu Schichten oder Ständen kann erkannt werden, wie eine Person zu behandeln ist.[8] Als Inklusionsregulativ dienen dabei Familien und Haushalte, und eben von dieser Inklusion hängt die Individualität ab.[9] Dabei ist es unumgänglich, dass ein Individuum eindeutig zugeordnet wird, etwa nicht zwei Haushalten angehören kann.[10] Übergänge und Wechsel sind möglich, müssen aber deutlich markiert werden – so beispielsweise der Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft.[11]

---

6 Um sie zugänglicher zu machen, zitiere ich die Quellen im Fließtext jeweils in einer modernen Übersetzung; zum erweiterten Verständnis ist der lateinische Ausschnitt jeweils in der dazugehörigen Fußnote zu finden. Bei der *Historia calamitatum* habe ich mich dazu entschlossen, auf die m.E. zugänglichste deutsche Übersetzung von Dag Nikolaus Hasse zuzugreifen. Darüber hinaus liegen noch zwei Übersetzungen vor: Eberhard Brost (Hg./Übers.): Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg [4]1979. Hans-Wolfgang Krautz (Hg./Übers.): Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2016.

7 Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 156. Eine ausführlichere Einführung in die Inklusionsindividualität bietet das Kapitel I.

8 Ebd., S. 156.

9 Ebd., S. 156-157.

10 Ebd., S. 160.

11 In klösterlicher Gemeinschaft war es auch möglich, außerhalb von Haushalten zu leben. Das Leben als Mönch oder Nonne scheint eines der wenigen von Haushalten unabhängigen Leben zu sein, das möglich war. Giancarlo Corsi: Inklusion/Exklusion, in: Claudio Baraldi/Giancarlo Corsi/Elena Esposito (Hg.), GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. [8]2015, S. 78-82, hier S. 79.

Eine herausragende Eigenschaft des vormodernen Individuums ist, dass es als einfache, unteilbare Einheit gedacht wird.[12] Die vormoderne Individualisierung ist also nicht zu denken als eine Folge der Besonderheit arbiträrer Merkmale.[13] Es ist folglich kaum sinnvoll, in vormodernen Quellen Semantiken der Einzigartigkeit zu suchen. Wichtig dagegen für die vormoderne Selbstkonstruktion ist eine eindeutige Positionierung in der Gesellschaft oder zumindest die Forderung danach.[14] Dies bedeutet nicht, dass eine neue Positionierung in einem autobiographischen Text jeweils erst ›erschrieben‹ werden musste, es konnte auch um eine Festigung der Position gehen. Eine dieser Möglichkeiten, eine solch feste Positionierung zu erreichen, wäre es demnach gewesen, nachvollziehbar zu erzählen, dass man wurde, was man eigentlich schon immer war. Dabei muss der Weg nicht unbedingt als unvermeidbar dargestellt werden, aber die Unsicherheit einer möglichen ›Doppelmitgliedschaft‹ – also einer dadurch nicht eindeutigen Individualität – musste vermieden werden. Eine andere Möglichkeit wäre es, die eigene Relationierung zu einer Person hervorzuheben, die über eine eindeutige (und möglichst zentrale) Position verfügt. Eine solche Relationierung kann entweder mit Bezug auf zeitgenössische Personen erfolgen (wie bei Guibert von Nogent und Anselm von Canterbury) oder mit Bezug auf eine historische Person (wie bei Abaelard und Hieronymus).

Aussagen über das Andere oder den*die Andere können dabei stets als Aussagen über das Selbst gelesen werden: »Ein Ich sagt sich, spricht sich, schreibt sich über das Andere, über Gott und Welt.«[15] Es handelt sich um einen fremdreferenziellen Beschreibungsmodus,[16] dessen Verbreitung sich bis ins 17. Jahrhundert erstreckte: »In dieser Frage herrscht im 17. Jahrhundert

---

12 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 175-176. Ein Individuum muss also nicht ›nachträglich‹ individualisiert werden. Es ist durch die Inklusion in die Gesellschaft individualisiert.

13 Ebd., S. 174.

14 Franz-Josef ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ›Individualität‹ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen, in: Christoph DARTMANN/Thomas SCHARFF/Christoph Friedrich WEBER (Hg.), Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Utrecht Studies in Medieval Literacy 18), Turnhout 2011, S. 165-197.

15 Eva KORMANN: Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität, in: Mererid PUW DAVIES/Beth LINKLATER/Gisela SHAW (Hg.), Autobiography by Women in German, Oxford/Bern/Brüssel 2000, S. 87-104, Zitat S. 89.

16 F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm. 14).

noch die Meinung, das Individuum sei durch Beziehung auf andere zu bestimmen, vor allem durch seinen Geburtsstand, aber auch durch geographische Lokalisierung, durch Angabe seiner Nation, seiner Familie oder auch durch Hinweise auf Gefolgschafts- und Loyalitätsbindungen seiner Familie – alles Angaben, die das Individuum als stabil und als zuverlässig charakterisieren konnten.«[17]

Der Versuch einer Ich-Erzählung in der Vormoderne war von Beginn an der Gefahr ausgesetzt, als *superbia* – hier im Besonderen als Eigenlob – verstanden zu werden.[18] Eine spezielle Gefahr bestand dann, wenn die eigenen Eigenschaften betont werden sollten. Deshalb ist ein möglicher Weg, das eigene Besser-Sein als besonderes Schlecht-Sein vorzustellen, um so Demut zu zeigen. Dabei ging es aber nicht darum, sich als besonders einzigartig oder anders darzustellen, sondern darum, besser in derselben Hinsicht zu sein. Die Generalisierbarkeit dessen, was dabei vorgeführt wurde, war hier weiterhin zentral, wobei hier die Möglichkeit bestand, besonders nah am jeweiligen Ideal zu sein oder die jeweiligen Normen überzuerfüllen.[19] Die eigene Einzigartigkeit hingegen war – so Luhmann – in der Vormoderne weder kommunizierbar noch von besonderem Interesse.[20]

Grundlegend, um das (Sich-selbst-)Vergleichen in der Vormoderne zu verstehen, sind (Beziehungs-)Analogien und Ähnlichkeiten. Unter Vergleichen ist ein Vorgang zu verstehen, bei dem mindestens zwei *comparata* anhand einer Vergleichshinsicht (*tertium comparationis*) verglichen werden; es ist eine vielseitige, historisch und auch sozial wandelbare Praxis.[21] Beim Vergleichen

---

17 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 178.

18 Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens, in: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI (Hg.), Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017, S. 1-61.

19 Dazu N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 182.

20 »Die Individualität ist dem Individuum [in der primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft] immer schon gegeben, sie ist nicht etwas, was man durch Einzigartigkeitsbeweise erst erringen müßte oder auch nur könnte. Man kann seine eigene Einzigartigkeit – oder auch nur: daß man anders ist als die anderen – nicht kommunizieren, denn allein dadurch schon würde man sich mit den anderen vergleichen.« Ebd., S. 182.

21 Angelika EPPLE/Walter ERHART: Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika EPPLE/Walter ERHART (Hg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a.M. 2015, S. 7-31, hier S. 17. Zum Unterschied vom Vergleich und Vergleichen siehe S. 10f.

wird ein Verhältnis von Differenz und Gleichheit – oder besser: Ähnlichkeit – ausgehandelt,[22] wobei bestimmte Eigenschaften der *comparata* hervorgehoben werden.[23] Unter einem Selbstvergleichen ist ein Vergleichsvorgang zu verstehen, bei dem mindestens eines der *comparata* mit dem*der ausführenden Akteur*in zu identifizieren ist.

Um zu klären, was eine Analogie ist, sei zunächst auf die Definition von Hartmut von Sass hingewiesen, der die *analogia proportionalitatis* und die *analogia attributionis* unterscheidet. Die *analogia proportionalitatis* wird folgendermaßen definiert: »Zwei relata (a,b) verhalten sich zueinander wie zwei andere relata (b,c) [a:b ≈ c:d].«[24] Die davon abgegrenzte *analogia attributionis* beinhaltet die Ähnlichkeit der *relata* bezogen auf mindestens eine Eigenschaft.[25] Wenn ich in diesem Kapitel ›Analogie‹ nutze, beziehe ich mich auf die Definition, die von Sass mit *analogia proportionalitatis* benannt hat. Bettina Heintz folgend gehe ich davon aus, dass es sich bei der Analogie nicht um eine Sonderform des Vergleichs handelt, sondern um eine davon zu unterscheidende Kategorie, die im Gegensatz zum Vergleichen kein Interesse an Unterschieden hat, sondern stärker nach Verbindungen sucht.[26]

Die Ähnlichkeit gehörte – so Michel Foucault – bis Ende des 16. Jahrhunderts als ein fester Bestandteil zum Wissen.[27] Er stellt vier Ähnlichkeiten vor, die besonders grundlegend gewesen seien – *convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie. Während es bei der *convenientia* besonders um Nachbarschaft (als Bedingung und Folge von Ähnlichkeit) geht,[28] konturiert er die *aemulatio*

---

22 Ebd., S. 13.

23 Ebd., S. 18.

24 Hartmut von Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (Interpretation Interdisziplinär 8), Würzburg 2011, S. 25-47, hier S. 29. Die Formel in eckigen Klammern ist aus dem Original übernommen und keine Einfügung der Autorin dieses Kapitels.

25 Ebd.

26 Bettina Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: Zeitschrift für Soziologie 45/5 (2016), S. 305-323, hier S. 309.

27 »Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt. Sie hat zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt.« Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 46.

28 Ebd., S. 47-48.

als eine berührungslose Ähnlichkeit, die über die Welt verteilt ist.[29] Dagegen wird die Sympathie von Foucault als die grundlegendste Form beschrieben und steht im Gegensatz zur Antipathie – beide geben den anderen Ähnlichkeiten Raum.[30] Alle Ähnlichkeiten verweisen aufeinander, sie sind jeweils durch eine spezifische andere Form der Ähnlichkeit zu erkennen. Die Analogie allein sei schon eine Überlagerung von *convenientia* und *aemulatio* und sei aufgrund der ihr zugrundliegenden Ähnlichkeit der Verhältnisse sehr mächtig.[31] Ausgehend von einem Punkt könnten also unendlich viele Verwandtschaften hergestellt werden und da die Analogie auch umgedreht gültig sei, erhalte die Analogie ein »universales Anwendungsfeld«.[32]

Im Zusammenhang mit dem Vergleichen wird schnell deutlich, warum die Frage nach der Stellung von Ähnlichkeit besonders in der Vormoderne eine wichtige Rolle spielt. Für einen Vergleichsvorgang braucht der*die Akteur*in mindestens eine Gleichheitsannahme zwischen den *comparata*. Eine solche Gleichheitsannahme wird durch die ›die Welt durchlaufende‹ Ähnlichkeit bereits erfüllt und bedarf wenig Aufwand. Die für die Inklusionsindividualität zentralen Relationierungen im autobiographischen Schreiben spielen sich somit vor einem Hintergrund ab, in dem die Relationierungen immer schon anerkannt sind und geschützt werden.

Petrus Abaelard

Petrus Abaelard (1079 – 1142) kann neben Bernhard von Clairvaux als eine der berühmtesten Figuren des 12. Jahrhunderts bezeichnet werden – und wohl auch einer der berüchtigtsten. Im Jahr 1079 wurde er in Le Pallet bei Nantes als ältester Sohn einer ritterlichen Familie geboren.[33] Er entschied sich jedoch gegen die ritterliche Lebensweise und widmete sich seinem Studium, das zwischen 1093 und 1102 bei Roscelin von Compiègne und Wilhelm von Champeaux stattfand. In den folgenden drei Jahren war Abaelard Magister

29 Ebd., S. 48-50.
30 Ebd., S. 53-56.
31 Ebd., S. 51.
32 Ebd.
33 Für die hier aufgeführten biographischen Informationen vgl. Michael Thomas Clanchy: Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000. Und vgl. die Kurzbiographie F.-J. Arlinghaus: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 175-177.

in Melun und Corbeil und zog sich dann für drei Jahre in seinen Heimatort zurück. Wieder in Paris forderte er 1108 seinen Lehrer Wilhelm zu einer Disputation heraus, bei der es um den Universalienstreit ging und bei der Wilhelm unterlag. 1117 nahm er sich zum Ziel, Heloise, die Nichte von Fulbert, des Kanonikers von Notre-Dame, zu verführen, so beschreibt er es zumindest in seiner *Historia calamitatum*.[34] Es gelang ihm, Wohnung bei Fulbert zu nehmen und Heloise zu unterrichten. Dem Onkel wurde die folgende Affäre erst bewusst, als Heloise bereits schwanger war. Abaelard brachte sie daraufhin zu seiner Familie, wo sie einen Sohn zur Welt brachte. Für eine Aussöhnung forderte Fulbert eine Heirat; in seiner *Historia calamitatum* gibt Abaelard eine lange Rede von ihr wieder, mit der sie (angeblich) dieser Ehe widersprach.[35] Abaelard stimmte der Ehe zu, allerdings musste sie geheim bleiben, da sie sonst seinem Ruf als Gelehrter entgegengestanden hätte. Heloise brachte Abaelard ins Kloster Argenteuil, was der Onkel als Hintergehen der Vereinbarung verstanden habe. Seine Rache war es, Abaelard überfallen und kastrieren zu lassen. Abaelard suchte nun Zuflucht im Kloster Saint-Denis, während er Heloise zwang, in das Kloster Argenteuil einzutreten.

Doch die Konflikte in seinem Leben nahmen nicht ab. Bereits 1109 lehrte er wieder und arbeitete über die Trinitätslehre. Diese Schrift, die sogenannte *Theologia ›Summi Boni‹*, wurde auf der Synode von Soissons verurteilt. Zu Beginn der 1120er Jahre gründete er eine Einsiedelei, die er Paraklet nannte und die er später Heloise zur Verfügung stellte, als sie als Priorin mit ihren Nonnen aus dem Kloster Argenteuil vertrieben wurde. Ende der 1120er Jahre wurde er Abt in einem bretonischen Kloster, aber kehrte 1133 nach Paris zurück. Hier unterrichtete er u.a. Johannes von Salisbury, Arnold von Brescia und Otto von Freising. 1140 wurde Abaelard, nachdem es ihm auf der Synode von Sens nicht gelang, sich zu verteidigen, vom Papst zum ewigen Schweigen verdammt. Abaelard konnte beim Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, Zuflucht finden. Dort starb er am 21. April 1142.

Die *Historia calamitatum* ist schon häufig als Zeugnis für (vormoderne) Individualität betrachtet worden,[36] da sie auf den ersten Blick einen unge-

---

34 The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 26-29.

35 Ebd., S. 34-43.

36 Vergleiche beispielsweise: F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14). Georg MISCH: Geschichte der Autobiographie in 4 Bänden, Bd. 2: Das Mittelalter, Frankfurt a.M. 1955. Colin MORRIS: The Discovery of the Individual. 1050–1200 (Medieval Academy Reprints for Teaching 19), Toronto/Buffalo/London 1987 [Erstausgabe 1972].

wöhnlich offenen und ausführlichen Blick auf ein mittelalterliches Leben und dessen Beschreibung zu bieten scheint. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Geschichte zunächst einmal lediglich Teil einer Gründungsgeschichte für das Kloster Paraklet gewesen zu sein scheint.[37] Aus diesem Grund ist die *Historia calamitatum* als Brief I auch nicht aus der übrigen Briefsammlung wegzudenken, welche die Briefe von Abaelard und Heloise umfasst und durch die die von Abaelard verfasste Klosterregel abgeschlossen wird. Bei der Leidensgeschichte – und auch der Briefsammlung insgesamt – handelt es sich um ein literarisch durchgestaltetes Werk,[38] das auch einen Selbstentwurf birgt.[39] Die *Historia calamitatum* erzählt von Abaelards Leben bis in seine Zeit als Abt des Klosters Sankt Gildas zu Rhuys.[40] Dabei wird immer wieder herausgestellt, unter wie vielen Intrigen und Nachstellungen Abaelard zu leiden hatte. Insgesamt ist es aber eine Erzählung, die von Hochmut zu Demut führt. So ist es möglich, gleichzeitig einen (noch) hochmütigen Protagonisten und einen (schon) demütigen Erzähler im Text zu finden, wodurch die *conversio* auf Textebene immer wieder vorgeführt wird.

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, führt Abaelard Hieronymus an, um Trost für sich selbst zu erreichen, ebenso wie er sein eigenes Beispiel zum Trost anbietet. Das Vergleichen wird von ihm selbst als Möglichkeit angeführt, um Trost aus dem Betrachten eines analogen Falles zu gewinnen. Auch seiner eigenen tröstenden Erwähnung von Hieronymus, der auch Ungerechtigkeit und Verleumdung ertragen musste, war vermutlich ein Vergleich vorausgegangen – auch wenn es schwierig ist, den Vergleichsvorgang selbst zu belegen. In einem zweiten Beispiel aber zieht Abaelard den Vergleich explizit, wenn er noch einmal seine Ähnlichkeit mit der als Kirchenvater herausragend positionierten Figur des Hieronymus anführt.

Im Laufe seiner Erzählung nach seiner Kastration und seinem Eintritt in ein Kloster gründete Abaelard eine Einsiedelei, sah sich aber auch hier Anfeindungen ausgesetzt. So begründet er seine Entscheidung, die Wahl zum Abt eines bretonischen Klosters anzunehmen: »So hat mich die Niedertracht

---

37 P. v. Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet (Anm. 2), S. 246-254.

38 Ebd., S. 241.

39 F.-J. Arlinghaus: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 183-184.

40 Er wurde 1128 zum Abt des Klosters gewählt und floh 1133 nach Sankt Gildas. In diese Zeitspanne fällt ungefähr auch die Gründung des eigenständigen Nonnenklosters Paraklet.

der Franken nach Westen ins Exil geschickt, wie einst Hieronymus die Niedertracht der Römer nach Osten.«[41] Bereits der Aufbau des Satzes, der den Neid (»inuidia«) gewissermaßen vor die Klammer zieht, macht die Parallelisierung, die dieser Analogie zugrunde liegt, deutlich: Beide Männer sind Neid ausgesetzt, Abaelard erfährt diesen durch die Franken (»Francorum«), Hieronymus durch die Römer (»Romanum«). Der Ausgang ist ebenso parallel zu sehen, beide werden vertrieben (»expulit«), jeweils in eine geographische Richtung (»ad Occidentem«, »ad Orientem«). Dabei erhält die Ausführung über die beiden geographischen Angaben eine Art Symmetrie.

Zu beachten ist, dass die beiden Schlüsselwörter *invidia* und *expellere* nur einmal in der Formulierung vorkommen und somit jeweils für Abaelard und Hieronymus gleichermaßen gelten. Hier wird also eine Übereinstimmung des Vorgangs vorgeführt, auch wenn sich der Ausgang geographisch mit West und Ost unterscheidet. Dieser Unterschied wird hier jedoch weder ausgeführt noch analysiert. Viel stärker wird durch den Aufbau also die Gemeinsamkeit betont: Das Verhältnis von Abaelard zu den Franken ist gleich dem Verhältnis von Hieronymus zu den Römern. Abaelard und Hieronymus werden hier zu Objekten desselben Subjekt-Prädikat-Paares (›der Neid vertreibt‹), wobei die Spezifikationen (›Franken und Westen‹ vs. ›Römer und Osten‹) jeweils nur erläuternd angefügt sind. Die Analogie, wie sie Abaelard hier formuliert hat, zeigt also ganz eindeutig die Gleichheit der Verhältnisse a:b und c:d:

[Abaelard:Franken ≈ Hieronymus:Römer].

Das Verhältnis Abaelard-Hieronymus wird dabei zwar nicht als differenzlos dargestellt – schließlich wird der eine nach Osten, der andere nach Westen vertrieben – aber es erfolgt keine Bewertung oder Betonung dieser Differenz durch einen Vergleich. Viel stärker wird erneut auf die Ähnlichkeit der Verhältnisse hingewiesen.

Durch die Nutzung dieser Analogie, die ihn mit dem Kirchenvater und Heiligen gleichstellt, gelingt es Abaelard demzufolge, das eigene Schicksal in die christliche Heilsgeschichte einzuordnen[42] und sich in eine göttliche Ord-

41 »[S]icque me Francorum inuidia ad Occidentem sicut Iheronimum Romanorum expulit ad Orientem.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 94f.

42 Auf die Verzahnung der Gegenwart mit der heilsgeschichtlichen Zeit im Mittelalter weisen auch Miriam Czock und Anja Rathmann-Lutz hin: »[I]m mittelalterlichen Denken ist die eigene Gegenwart mit biblischen Denkfiguren typologisch verzahnt und somit die weltliche mit der offenbarten, heilsgeschichtlichen Zeit verbunden.« Miri-

nung, in ›Gott und die Welt‹ hineinzuschreiben. An diesem Quellenzitat wird auch deutlich, welche Macht eine solche Analogie beinhaltet und entfalten kann.[43] Sie ist nicht nur besonders mächtig, sondern auch naheliegend: Das ›Erinnern‹ an eine Analogie, das ›Aufzeigen‹ typologischer Ähnlichkeiten und die Evokation analogischer Bezüge rekurriert auf eine kulturelle »Denkgewohnheit«[44]. Nicht nur aufgrund dieser Denkgrundlagen ist nicht ohne Weiteres davon auszugehen, dass die Analogie in Verbindung mit dem Vergleichen steht – dass ein Vergleichen etwa der Analogie vorausgehen würde.

Foucault selbst hat das »Gewimmel der Ähnlichkeiten«[45] angeführt, die als eine flächendeckende Bezugnahme und zeichenhafte Verwobenheit aller Gegenstände innerhalb einer kosmischen und göttlichen Ordnung zu verstehen ist. Die vorgeführte Verbindung von Abaelard und Hieronymus kann somit schon fast als zeichenhafte Überblendung gelesen werden. An dieser Stelle wird eben nicht nur eine Entscheidung eingeordnet und legitimiert, die Gleichheit Abaelards mit einer so wichtigen Figur (in einem Aspekt) vorgeführt, sondern damit auch eine Relationierung aufgezeigt. Der Figur des Hieronymus kommt nicht nur eine besondere Stellung innerhalb der christlichen Welt zu, als Kirchenvater steht er auch in einer besonderen Nähe zu Gott. Die in der Analogie maßgebliche Gleichartigkeit lässt hier die Differenz (der eine geht durch die Franken vertrieben nach Westen, der andere durch die Römer nach Osten) in den Hintergrund treten; statt eine Operation des Vergleichens zu vollziehen, hat die Ordnung der Ähnlichkeiten die Übereinstimmung bereitgestellt – sie vorab bereits behauptet und erwiesen. Die Praxis des Analogisierens lässt Abaelards Relationierung mit Hieronymus deshalb lediglich als ein Mittel erscheinen, sich selbst in dieser Ordnung von Ähnlichkeiten genauer zu positionieren: in einer noch größeren Nähe zu Gott.

Darüber hinaus beinhaltete das Aufzeigen solcher Analogien mit christlichen Persönlichkeiten und Autoritäten eine eminent gesellschaftliche Dimen-

---

am Czock/Anja Rathmann-Lutz: *ZeitenWelten* – auf der Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter. Eine Einleitung, in: Miriam Czock/Anja Rathmann-Lutz (Hg.), ZeitenWelten. Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung 750-1350, Köln/Weimar/Wien 2016, S. 9-26, hier S. 17.

43 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Analogien in vormodernen autobiographischen Texten bietet auch Franz-Josef Arlinghaus im Kapitel II.

44 Zum Begriff ›Denkgewohnheit‹ vgl. Gerhart von Graevenitz: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987, S. XVI-XXIII.

45 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge (Anm. 27), S. 56.

sion. Denn die Analogie kann auch umgedreht werden:[46] Somit ist nicht nur das Verhältnis von Abaelard zu den Franken dem von Hieronymus zu den Römern ähnlich, sondern auch das von Hieronymus zu den Römern dem von Abaelard zu den Franken. Hier gibt es also keine zeitliche oder historische Einschränkung – zumindest auf struktureller Ebene der Analogie nicht. Aber auch im sonstigen Kontext finden sich keine Hinweise auf eine Temporalität der Analogie oder der Protagonisten. Hieronymus scheint für Abaelard als Ziel einer Relationierung zur Verfügung zu stehen, ohne dass der zeitliche Abstand diskutiert werden muss. Die Verhältnisse des Hieronymus können hier nicht nur als denen des später geborenen Abaelard ähnlich angesehen werden, die historische Distanz spielt in beide Richtungen keine erwähnenswerte Rolle.[47] Für Abaelard ist es nicht notwendig, für Analogien oder auch Vergleiche – wie das nächste Beispiel zeigen wird – den zeitlichen Rahmen der Relationierungsvorgänge zu erwähnen oder auf mögliche Schwierigkeiten beim Vergleichen einzugehen, die aufgrund von viel (oder wenig) vergangener Zeit vorhanden sein könnten. Dass aber zeitliche Dimensionen für Abaelard durchaus eine Rolle spielen konnten, zeigt sich an Stellen, an denen er sie für sein eigenes Leben anwendet.[48]

---

46 Ebd., S. 51.

47 Auf ihrer ›Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter‹ nutzen Miriam Czock und Anja Rathmann-Lutz das Konzept der ›breiten Gegenwart‹ nach Hans-Ulrich Gumbrecht, M. Czock/A. Rathmann-Lutz: *ZeitenWelten* – auf der Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter (Anm. 42). Zusammenfassend formulieren sie: »Als verschachtelte Zeitschichten, die sich an- und überlagern, aufbrechen und gegeneinander verschieben, lassen sich Zeitkonzepte des frühen und hohen Mittelalters also am besten beschreiben.« Ebd., S. 26. Auch hier scheinen sich verschachtelte Zeitschichten finden lassen, durch die Analogie wird es jedoch möglich, Zeit nicht thematisieren zu müssen.

48 Als Beispiel möchte ich dieses Zitat anführen, in dem sich Abaelard mit seinem ›früheren‹ Hochmut auseinandersetzt: »Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat, et mundana tranquillitas uigorem eneruat animi et per carnales illecebras facile resoluit, cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini cepi laxare, qui antea uixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia uel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et diuinis immunditia uite recedebam.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 22. (»Aber der Erfolg macht törichte Leute immer hochmütig. Weltliches Zufriedenheitsgefühl schwächt die Kraft des Geistes und kann sie durch sexuelle Verlockungen leicht untergraben. Und da ich mir schon einbildete, der einzige noch existierende Philosoph auf der Welt zu sein, und keine Erschütterungen mehr fürchtete, begann ich, die Zügel der sexuellen Lust lascher zu führen – bislang hatte ich äu-

Im Rahmen einer Inklusionsindividualität bedeutet die Herstellung einer Relationierung zu einer anderen – vielleicht sogar wichtigen – Person, dass die eigene Position dadurch jeweils ›erschrieben‹, gefestigt oder verändert werden kann. Dabei ist die Perspektive des Verhältnisses zur Gesellschaft zentral, denn durch den fremdreferenziellen Beschreibungsmodus der Inklusionsindividualität ist diese Relation von besonderer Bedeutung.

Die verschiedenen Beispiele, die sich bereits in der *Historia calamitatum* finden lassen, machen deutlich, dass für Abaelard das Denken in Exempeln, Analogien, Parallelsetzungen und Vergleichen charakteristisch und naheliegend war. Ein weiteres Beispiel ist der im 12. Jahrhundert verehrte Origenes,[49] den Abaelard zur Legitimierung einer Entscheidung nutzt: Abaelard erläutert, er habe sich ebenso wie »Origines, der größte christliche Philosoph«[50] (»summon Christianorum philosophorum Origenem«) dazu entschieden, seine Schüler*innen zur ›wahren Philosophie‹ (»uere philosophie«) zu führen – im christlichen Sinne ist hiermit die Theologie gemeint.[51] Origenes wird darüber hinaus Adressat einer Relationierung, bei der deutlich wird, dass für Analogien und Vergleiche zwar eine Funktionsähnlichkeit festgestellt werden kann, Vergleichen allerdings in einem Punkt als leistungsfähiger erscheint: im Umgang mit Differenz.

ßerst enthaltsam gelebt. Meine Leistungen auf den Gebieten der Philosophie und der Theologie waren beträchtlich; umso größer war die Diskrepanz, die sich zwischen mir und den Philosophen und Theologen angesichts meines schmutzigen Lebenswandels auftat.« D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 17.)

49 Origenes war zwar bereits zu seinen Lebzeiten nicht unumstritten, doch erfuhr seine Verbreitung im 12. Jahrhundert eine Blütezeit. So machte sich beispielsweise Bernhard von Clairvaux seine Grundideen zu Eigen. Hermann Josef Sieben: Art. Origines, in: Lexikon des Mittelalters, Band 6, Stuttgart [1997-]1999, Sp. 1455-1456.

50 D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 43.

51 »[S]ed de his quasi hamum quendam fabricaui quo illos philosophico sapore inescatos ad uere philosophie lectionem attraherem, sicut et summum Christianorum philosophorum Origenem consueuisse Hystoria meminit ecclesiastica«, The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 52. (»Ich habe sie auch nicht ganz aufgegeben, sondern aus ihnen einen Köder geformt, um diejenigen, die sich durch philosophischen Duft anlocken ließen, zur Lektüre der wahren Philosophie zu bringen. Origenes, der größte christliche Philosoph, hat es ähnlich gemacht, wie in der ›Kirchengeschichte‹ berichtet wird.« D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 43.) Das Lob »summum Christianorum philosophorum Origenem« findet sich häufiger in den Briefen und der Regel, die auch zum Korpus gehört, siehe The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 53, Fn. 116.

Grundlage des sich anschließenden Vergleichens ist eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Männer, die darin besteht, dass sie beide kastriert wurden. Auch lange nach seiner Kastration, so berichtet Abaelard, sei ihm nachgesagt worden, er habe die Nähe zu Heloise und ihren Nonnen gesucht, nicht um sie zu unterstützen beziehungsweise für sie zu predigen, sondern aus Sinneslust. Er sucht nicht nur Trost in dem Wissen, dass Ähnliches auch Hieronymus vorgeworfen wurde, sondern stellt dagegen auch heraus, dass Eunuchen ›schon immer‹ als am geeignetsten für die Betreuung von Frauen gesehen wurden.

> »Solche Menschen [Eunuchen] haben immer schon bei ehrbaren und anständigen Frauen besonders viel Ansehen und Vertrauen genossen, weil bei ihnen der Verdacht unmoralischer Absichten denkbar fern lag. Um ihn völlig auszuräumen, hat Origines, der größte Philosoph der Christen, selbst Hand an sich gelegt, da er mit der religiösen Unterweisung auch von Frauen beschäftigt war, wie das sechste Buch der ›Kirchengeschichte‹ berichtet. Ich war allerdings der Meinung, daß mir die göttliche Barmherzigkeit in diesem Fall gewogener war als ihm. Origines hat, wie man meint, wenig überlegt gehandelt und daher eine beträchtliche Schuld auf sich geladen. Bei mir war es eine fremde Schuld, welche die Handlung ausführte, mit der Folge, daß ich für ganz ähnliche Aufgaben wie die des Origines frei gemacht wurde. Außerdem war die Strafe weniger schlimm, da sie schnell und überraschend vollzogen wurde, mitten im Tiefschlaf, so daß ich beinahe keinen Schmerz spürte, als sie Hand an mich legten. Dafür, daß ich damals vielleicht weniger an der Wunde zu leiden hatte, muß ich jetzt umso länger das üble Gerede über mich ertragen: Der Niedergang meines Ansehens quält mich mehr als der körperliche Verlust […]«.[52]

52 D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 85-87. »Tales quippe semper apud uerecundas et honestas feminas tanto amplius dignitatis et familiaritatis adepti sunt quanto longius ab hac absistebant suspitione. Ad quam quidem penitus remouendam maximum illum Christianorum philosophum Origenem, cum mulierum quoque sancte doctrine intenderet, sibi ipsi manus intulisse *Ecclesiastice Historie* liber sextus continet.[…] Putabam tamen in hoc mihi magis quam illi diuinam misericordiam propitiam fuisse, ut quod ille minus prouide creditur egisse atque inde non modicum crimen incurrisse, id aliena culpa in me ageret ut ad simile opus me liberum prepararet, ac tanto minore pena quanto breuiore ac subita ut, oppressus sompno cum mihi manus inicerent, nichil pene fere sentirem. Sed quod tunc forte minus pertuli ex uulnere, nunc ex detractione diutius plector; et plus ex detrimento fame quam

Hier wird also nicht nur auf die Gemeinsamkeit der Kastration hingewiesen, sondern es wird auch verglichen. Die *comparata* sind Vorgang und Folgen der Kastration bei Origenes (also *comparatum A*) und Vorgang und Folgen der Kastration bei Abaelard (also *comparatum B*). Das *tertium comparationis* ist die Barmherzigkeit Gottes (»diviniam misericordiam«/*divinia misericordia*). Dabei handelt es sich bei diesem Vergleichen um einen mehrstufigen Vergleich, bei dem das *tertium comparationis* mehrere Unterkriterien erhält, für die jeweils Vergleiche vollzogen werden: Wie viel Schuld jeweils bei den ›Erleidenden‹ selbst lag (mit dem *tertium* Schuld); zu welchem Ergebnis der Vorgang geführt hat (mit dem *tertium* Nutzen); wie qualvoll der Vorgang war (mit dem *tertium* Qual); welche Folgen für Ansehen und Ehre der Vorgang hatte (mit dem *tertium* Ehre).

Das Ergebnis dieses mehrstufigen Vergleiches ist eindeutig und auch zu Beginn bereits klar: Abaelard wurde in größerem Maße göttliche Barmherzigkeit zuteil, denn der Ablauf seiner Kastration wird hier als Zeichen göttlicher Gnade vorgeführt. Dass dieser Vergleich von großer Bedeutung für Abaelard war, ist daran erkennbar, dass er die Thematik im fünften Brief noch einmal aufnimmt.[53]

Bei diesem komplexen Vergleichsvorgang wird deutlich, dass Abaelard – indem er sich vergleicht – nicht nur die Relationierung exponiert und sich über eine mit Origenes geteilte Eigenschaft an diesen und damit an Gott gleichsam ›heranschreibt‹, sondern Origenes sogar übertreffen kann. Somit erreicht er einerseits eine größere Nähe zu Gott. Andererseits dient dieser Vergleich zusammen mit dem Kontext auch der Einordnung seiner zunächst als schamvoll und ehrverletzend beschriebenen Kastration.[54] Die nicht mehr gegebene Unversehrtheit seines Körpers wird von Abaelard während seiner Beschreibung des Ablaufs als Gefahr für sein Heil beschrieben.[55] Durch den

---

ex corporis crucior diminutione.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 104, Kursivsetzung im Original.

53 Ebd., S. 203.

54 Ebd., S. 44-47.

55 Nec me etiam parum confundebat quod, secundum occidentem legis litteram, tanta sit apud Deum eunuchorum abhominatio ut homines, amputatis uel attritis testiculis eunuchizati, intrare ecclesiam tanquam olentes et immundi prohibeantur«. Ebd., S. 46. (»Auch beunruhigte es mich sehr, daß Eunuchen nach dem tötenden Buchstaben des Gesetzes bei Gott auf große Abscheu stoßen: Wer durch abgeschnittene oder zerstörte Hoden Eunuch geworden ist, darf wie ein stinkender oder unreiner Mensch die Kirche nicht mehr betreten.« D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 39.)

Vergleich mit Origenes gelingt es ihm aber, den Vorgang in die christliche Heilsgeschichte einzuschreiben, indem er auf die traditionelle Verwendung von Eunuchen zur Betreuung von Frauen hinweist und mit der Ausführung, die das besonders hohe Maß an Barmherzigkeit bezeugt, das Gott ihm zuteilwerden lässt. Es gelingt ihm hier also die zunächst als negativ beschriebene Kastration positiv umzudeuten.

Diese Umdeutung findet nicht nur in diesem Vergleich statt, sondern bietet dem Vorgang einen Hintergrund, denn auch in die von Hochmut zu Demut führende Erzählung ist diese Umdeutung eingebaut: Hier wird Abaelard durch Gott von der Wollust befreit.[56] Aber ebenso wird in diesem Vergleich sehr kleinschrittig, eben über mehrere Ebenen und *tertia* deutlich gemacht, dass Abaelard für diesen Vorgang und seine Folgen nicht Scham zu empfinden hat, da sich hier – auch in den einzelnen Schritten – Gottes besondere Barmherzigkeit ihm gegenüber gezeigt hat. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist es, dass es sich eben um ›den größten der christlichen Philosophen, Origenes‹ handelt, den Abaelard hier im Hinblick auf das übergreifende *tertium comparationis* übertrifft. Hier findet eine Positionierung innerhalb des gesellschaftlichen und heilsgeschichtlichen Gefüges statt. Indem er mehrstufig vergleicht und somit verschiedene Dimensionen der erlittenen Kastration durchläuft, gelingt es Abaelard, zu zeigen, dass Gott ihm mehr Barmherzigkeit zukommen ließ als der Autorität Origenes. Dieses Vergleichen geht also über das Aufzeigen einer Relation, über Ähnlichkeit und Analogie hinaus. Beim Vergleichen wird nicht nur Ähnlichkeit, sondern auch Differenz aufgezeigt und produktiv verarbeitet. Hierdurch wird es überhaupt erst möglich für Abaelard, Origenes zu übertrumpfen.

Das Vergleichen umfasst in diesem autobiographischen Text demnach mehr als die Vorführung einer Relation und die Praxis des Analogisierens. Durch die Profilierung nicht nur der Ähnlichkeit, sondern auch der Differenz können zugleich mehrere Vergleichshinsichten variiert und mobilisiert werden. Analogie und Vergleich sind demnach zwei unterschiedliche Formen au-

---

56 Hierzu F.-J. Arlinghaus: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 185-186. »Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium diuina mihi gratia licet nolenti cotulit.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 22. (»Ich war an Hochmut und Wollust schwer erkrankt und daher verabreichte mir die göttliche Gnade eine Medizin gegen beide Krankheiten, obwohl ich das nicht wollte: zuerst gegen die Wollust, später gegen den Hochmut.« D.N. Hasse (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 17.)

tobiographischer Relationierung, wobei dem Sich-Selbst-Vergleichen in diesem Fall ein weitaus größerer Spielraum zukommt: die Möglichkeit, sich – abhängig vom *tertium* – als gut oder noch besser (hier in Bezug auf die Barmherzigkeit Gottes) oder in größerer Nähe zu Gott darzustellen oder diese Positionierung durch das Vergleichen erst performativ zu vollziehen.

Guibert von Nogent

Die Möglichkeiten, sich zu relationieren, sind mit dem Vergleichen beziehungsweise dem Analogisieren noch nicht erschöpft, wie sich in einem weiteren autobiographischen Text des 12. Jahrhunderts zeigt: Guiberts von Nogent (um 1055 – um 1125) auf Mittellateinisch verfasster Text, der unter anderem als *De Vita Sua Sive Monodiarum Libri Tres* – oder auch *Monodiae* – bekannt ist.[57] Guibert von Nogent, vermutlich um 1055 in oder nahe Clermont-en-Beauvaisis geboren,[58] hat diesen Text als Abt des Klosters Nogent-sous-Coucy nahe Laon geschrieben. In seinen *Monodiae* beschreibt er, wie er als Halbwaise mit einer sehr gottgefälligen Mutter aufwuchs und von einem strengen Grammaticus unterrichtet wurde. Ebenso berichtet er davon, bereits vor seiner Geburt von seinem Vater für ein Leben als Kleriker versprochen worden zu sein, wobei dies im Verlauf des Textes in Frage gestellt wird und von Guibert ›neu‹ entschieden werden muss. Ab ungefähr 1068 war er Mönch in der Abtei Staint-Germer-de-Fly. Mit etwa 50 Jahren wurde er zum Abt des Marienklosters Nogent-sous-Coucy gewählt. Um 1124/1125 ist Guibert gestorben.

Guiberts *Monodiae* enthalten zunächst eine Erzählung seines Lebens bis zur Abtwahl, die durchsetzt ist von thematisch passenden Erzählungen exempelhaften Charakters. Darauf folgen Abschnitte zum Kloster Nogent-sous-Coucy und seiner Äbte sowie zu den Bischöfen von Laon und dem Aufstand in dieser Stadt, neben einigen kleineren Passagen über Guibert selbst nach seiner Wahl zum Abt. Die nicht direkt lebensbeschreibenden Abschnitte des Textes sind ebenfalls wichtige Bestandteile für den autobiographischen Schreibmodus des Textes, den Guibert von Nogent selbst in einem anderen Werk als

57 Eine deutsche Übersetzung des Textes liegt vor von Elmar Wilhelm, Guibert von Nogent: Die Autobiografie. hg. und eingel. von Walter Berschin, übers. und kom. von Elmar Wilhelm (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 10), Stuttgart 2012.

58 Für die biographischen Angaben siehe Walter Berschin: Einleitung, in: Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. IX-XIX.

Monodiae bzw. *libri monodiarum* bezeichnet.[59] Der Text nutzt eine auf Augustinus zurückgehende Betonung der Unmittelbarkeit des Ichs zu Gott,[60] um die Sündhaftigkeit von Guiberts Existenz zu erzählen. Der Text wechselt zwischen Bericht und Deutung und ist mit seiner Ausrichtung auf Guiberts Einsetzung zum Abt von Nogent auf die Konstruktion einer spezifischen Wirklichkeit hin zu lesen.[61]

Als wichtiges Grundmuster der Erzählung kann dabei die Notwendigkeit gesehen werden, dass Guibert sich auf dem Weg zum – echten – Mönchtum immer wieder explizit dafür entscheiden muss. So wurde er zwar bereits vor seiner Geburt vor Gott für ein kirchliches Leben bestimmt, aber diese – nicht von ihm selbst getroffene – Entscheidung wird zunächst in Frage gestellt und muss durch ihn persönlich bestätigt werden. Auch nachdem er das strenge Leben als Mönch gewählt hat, bedarf es immer wieder Entscheidungen. Das passt sehr gut in die theologische Diskussion des 12. Jahrhunderts, welche die Bedeutung des eigenen Willens für die Ausführung religiöser Handlungen betonte.[62] Die Entscheidungen muss er treffen, um ein besserer Mönch zu werden und um dem Ideal der Frömmigkeit zu entsprechen, welches am Anfang des Textes ausgegeben wird.[63] Typisch für den Text sind in diesem

59 Zur Bezeichnung siehe ebd., S. IX. Sowohl die französische als auch die deutsche Übersetzung wurden als ›Autobiographie‹ veröffentlicht, was auf die besondere Anziehungskraft dieser Bezeichnung hinweist. Vgl. Guibert de Nogent: Autobiographie. Introducion, édition et traduction par Edmond-René Labande (Classique de l'histoire de France au moyen age), Paris 1981. Bei dieser lateinisch-deutschen Doppeledition handelt es sich um die gültige Textausgabe für den lateinischen Text, wenn auch Elmar Wilhelm darauf hinweist, dass sie nicht problemlos ist, Elmar Wilhelm: Anmerkungen des Übersetzers, in: Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. XX-XXIV, hier S. XX-XXI. Vgl. auch Christian Kiening: *Regimen corpusculi* oder Die Körper und Zeichen des Guibert de Nogent, in: Jan-Dirk Müller/Horst Wenzel (Hg.), Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 63-80, hier S. 66.

60 Ebd., S. 67.

61 Ebd.

62 John vanEngen: The Twelfth Century: Reading, Reason, and Revolt in a World of Custom, in: Thomas F. X. Noble/John van Engen (Hg.), European Transformations. The Long Twelfth Century (Notre Dame Conferences in Medieval Studies), Notre Dame 2012, S. 17-44, hier S. 35.

63 »Ich sündige also beständig und kehre, während ich sündige, doch immer wieder zu Dir [Gott] zurück; ich fliehe vor der Frömmigkeit oder verlasse sie; wenn ich dann zu ihr zurückeile, wird sie ihr Wesen verlieren?« Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 4. »Semper ergo peccans et inter peccandum semper ad te rediens, an pii

Zusammenhang auch die verschiedenen Vorbilder, die Guibert auf mehreren Ebenen für sich anführt. Direkt zu Beginn wird deutlich, dass für das autobiographische Schreiben selbst Augustinus und dessen *Confessiones* als Muster dienten. Auch Guiberts Mutter erscheint immer wieder als Ideal einer christlich-frommen, also gottgefälligen Lebensführung, die Guibert in der Differenz zu seiner eigenen ›Schlechtigkeit‹ als Vorbild anführt.[64]

Auch andere Personen werden in eine ähnliche Relation zu dem autobiographischen Ich gesetzt, etwa Anselm von Canterbury, den Guibert als Meisterfigur einführt. Während Guibert seine Grundausbildung durch einen nicht benannten Grammaticus erhalten hat,[65] beschreibt er einen Unterricht ganz anderer Qualität, den er durch Anselm erfuhr. Nach seinem Eintritt ins Kloster, für den sich Guibert noch als Jugendlicher entschied, beschreibt er, wie er auf Abwege geriet. So habe er sich mit erotischer Dichtung beschäftigt und mit dieser, die er teilweise selbst verfasste, Lob und Anerkennung gesucht.[66] In dieser Lebensphase, so erläutert er, wandte er sich auf Anraten seiner Lehrer der Schrift zu – was auch den Umgang mit den Schriften kirchlicher Autoritäten bedeutete. Besonderen Anreiz habe er hier durch Anselm von Canterbury erhalten:

> »Ich war noch ganz Kind, unvollkommen vom Lebensalter her und von der geistigen Entwicklung; doch nahm er sich vor, mich in großer Anstrengung zu lehren, wie ich mein inneres Leben führen sollte, wie ich die Gesetze der Vernunft für die Lenkung meines jungen Körpers anwenden sollte. […] Er ließ mich so großzügig an seiner Bildung teilhaben und bemühte sich mit solchem Eifer darum, dass es schien, ich sei der einzige und einzigartige Grund seiner häufigen Besuche.«[67]

---

fugax, piumve deserens, cum ad pietatem recurrero, perdet pietas quod est et, etiam offensione multiplici obruta, invenietur insolens?« GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 4.

64 Vgl. beispielhaft GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 7, 9, 11, 26f, 40f, 44, 49, 50, 61f., 72, 82.

65 Ebd., S. 14-23. Laut Jay Rubenstein erwähnt Guibert den Namen seines Lehrers Solomon in *De virginitate*. Jay RUBENSTEIN: Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, New York/London 2002, S. 18.

66 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 66-68.

67 Ebd., S. 69. »Qui cum in prioratu praelibati coenobii adhuc ageret, suae me cognitioni ascivit et omnino puerulum, et in summa et etatis et sensus teneritudine positum, qualiter interiorem meum hominem agerem, qualiter super regimine corpusculi rationis jura consulerem, multa me docere intentione proposuit. Qui ante abbatiam, et in abbatia positus, cum ad Flaviacense, in quo eram, monasterium familiarem religionis

Dabei erhält Guibert Unterweisung in die Unterteilung des Geistes und in die Unterscheidung zwischen dem ›Willen‹ und dem ›Verlangen‹.

> »Allerdings steht fest, dass er [Anselm] diese Einsichten nicht aus sich hatte, sondern aus gewissen Handbüchern, die diese Dinge aber nicht so deutlich behandelten. Danach begann ich selbst, seine Überlegungen mit ähnlichen Kommentaren nachzuahmen, so gut ich konnte, und die Heiligen Schriften mit großem Scharfsinn daraufhin zu durchsuchen, was im anthropologischen Sinn mit diesen Gedanken übereinstimmte.«[68]

Anselm wird hier als Meister präsentiert, Guibert als sein Schüler. Die Meister*in-Schüler*in-Beziehung im mittelalterlichen Europa war nicht nur geprägt von der Vermittlung inhaltlichen Wissens, sondern auch – und auch nicht davon trennbar – von einem Wissen, das die Lebensführung und den eigenen Körper[69] betraf. Denn die Befähigung zu einem tugendhaften Leben machte den*die Schüler*in erst bereit und fähig, göttliche Weisheit zu empfangen.[70] In den Beziehungen war es wichtig, dass die Meister*innen wiederum Schüler*innen vorangegangener Meister*innen waren – eine tradierte Meinung oder Einsicht konnte genau durch diese Überlieferung an Autorität gewinnen.[71] In dieser Beziehung verband Schüler*in und Meister*in

---

et doctrinae suae gratia haberet adventum, adeo sedule mihi eruditionis indulgebat beneficia, tanta ad id elaborabat instantia, ut unica ac singularis sui ad nos adventus et frequentationis ego viderer solus esse causa.« GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 140.

68 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 69-70. » Super quo sensu cum quaedam evangelica capitula mihi disseruisset, cum primum quidem quid inter velle et affici distaret luculentissime aperuisset, quae tamen non ex se, sed ex quibusdam contiguis voluminibus, at minus patenter quidem ista tractantibus eum habuisse constaret, coepi postmodum et ego ejus sensa commentis, prout poteram, similibus aemulari et ubique scripturarum, si quid istis moraliter arrideret sensibus, multa animi acrimonia perscrutari.« GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 140.

69 Zu Guiberts Körperlichkeit vgl. C. KIENING: *Regimen corpusculi* (Anm. 59).

70 Zur mittelalterlichen Meister*in-Schüler*in-Beziehung vgl. Sita STECKEL: Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (Norm und Struktur 39), Köln/Weimar/Wien 2011. Sita STECKEL: Von der Schule des Herrn zur Schule des Antichrist. Grundformen und Umbrüche der Meister-Schüler-Beziehung im westeuropäischen Mittelalter vor und nach 1100, in: Jeong-hee LEE-KALISCH/Almut-Barbara RENGER (Hg.), Meister und Schüler – Master and Disciple. Tradition, Transfer, Transformation (Studies of East Asian Art History 3), Kromsdorf 2016, S. 325-338. Zum Körper des Schülers, S. 330.

71 Ebd., S. 331.

traditionell nicht nur eine enge Beziehung, weil ein tugendhaftes Leben eine notwendige Bedingung für das angestrebte Leben war, sondern der*die Meister*in erschien vielmehr als Imitationsideal für den*die Schüler*in.[72] Im 12. Jahrhundert, so Sita Steckel, habe sich diese Beziehung bzw. das Konzept dieser Beziehung jedoch verändert und die Meister*innen wurden langsam kritisierbar.[73]

Guibert führt an dieser Stelle vor, wie Anselm von Canterbury als sein Meister fungiert. Diese Beziehung muss von Guibert erst herbeigeschrieben werden, denn Anselm ist nicht sein einzig möglicher und auch nicht sein naheliegendster Meister, da das Zusammenleben eigentlich eine Voraussetzung für die Meister*in-Schüler*in-Beziehung ist.[74] Demnach wäre etwa sein Abt als Meister naheliegender gewesen. Guibert gelingt es hier jedoch, durch Beschreibung der Beziehung und das Aufrufen bekannter Konzepte, die sehr enge Relation zu Anselm von Canterbury darzulegen – ohne einen expliziten Vergleich durchführen zu müssen.

Zunächst führt Guibert an, dass er eines Meisters bedurfte und auch noch offen für eine solche Einflussnahme war, da er noch nicht entwickelt war – eben noch wie ein Kind (»puerulum«). Anselm wollte ihn nun eine angemessene Lebensführung lehren – innerlich (»interiorem«) und äußerlich (»regimine corpusculi«). Beide Teilbereiche der Lebensführung werden durch eine Konstruktion zusammengehalten (»qualiter … qualiter«), die gleichzeitig Unterschied und Zusammengehörigkeit deutlich macht. Wenn Guibert darauf hinweist, wie ›großzügig‹ Anselm ihn an seiner Bildung teilhaben lässt, macht er nicht nur deutlich, wie breit das vermittelte Wissen gewesen sein mag, er betont auch die Beziehung, die dem Lehren zugrunde liegt. Die Beziehung wird sogar noch stärker hervorgehoben, wenn Guibert vermutet, er selbst wäre der ausschlaggebende Grund für Anselms Besuche im Kloster gewesen. Hier wird eine geradezu exklusive Beziehung vorgeführt, die Guibert vor allen anderen Mönchen des Klosters auszeichnet, denn er spielt auf die Vermutung an, dass er der einzige Grund für Anselms Besuch sei. Guibert wird hier über seine exklusive (und damit enge) Beziehung zu Anselm in Relation, Ähnlichkeit und Differenz zur Gruppe der Mönche bestimmt; dadurch gewinnt nicht nur die

---

72 »Der[*die] Schüler[*in] hatte [im Frühmittelalter] zur seiner[*ihrer] Perfektionierung das Vorbild des[*r] Meister[*in] zu imitieren und seine[*ihre] Lehre zu verinnerlichen.« Ebd., S. 330.

73 Ebd., besonders S. 331.

74 Ebd., S. 330.

Relation zum Meister eine andere Qualität, Guibert selbst erhält einen Vorzug und positioniert sich an der Spitze einer bestimmten Gruppe.

An dieser Stelle macht Guibert aber auch klar, dass Anselm als Vorbild für ihn diente, denn er übernimmt seine Art der Schriftauslegung. Hier wird also auch ein wichtiger Punkt auf dem Weg zum perfekten Mönchsein beziehungsweise Guiberts Befähigung zu einem Abt – und damit selbst zu einem Meister – zu werden markiert. Interessanterweise findet diese Art der Vorbildübernahme – oder auch Imitation – nicht direkt nach Guiberts Eintritt ins Kloster statt. Besondere Relevanz bekommt diese Tatsache, wenn sie einer Schilderung gegenübergestellt wird, die in unmittelbarer Nähe im Text zu finden ist: Guibert erzählt, wie seine Mutter, die lange den Wunsch hegte, ins Kloster zu gehen, dort ankommt und wie unmittelbar darauf eine *imitatio* folgt.[75]

> »Sie kam also in das erwähnte Kloster, wo sie einer alten Frau im klösterlichen Gewand begegnete; da diese den Eindruck größter Frömmigkeit erweckte, unterwarf sie sich ihr wie ein Schüler seinem Lehrer und zwang sie, mit ihr zusammenzuleben. Sie zwang sie, sage ich; denn sie hatte mit größtem Eifer dieses gemeinschaftliche Leben ausgewählt, nachdem sie den Charakter dieser Frau geprüft hatte. Daher begann sie Schritt für Schritt die Strenge der älteren Frau nachzuahmen, […] Sie bekannte fast täglich von neuem ihre früheren Sünden, weil sie wusste, dass dies der Beginn allen Gutes sei; immer beschäftigte sich ihr Geist mit der Prüfung ihrer früheren Handlungen; […] immer prüfte sie es vor dem Richterstuhl ihrer Vernunft und brachte es dann zur Kenntnis eines Priesters, vielmehr durch diesen zur Kenntnis Gottes. […] Die sieben Bußpsalmen hatte sie von der erwähnten alten Frau nicht durch Sehen, sondern durch Hören gelernt, die Psalmen, die sie mit solchem Wohlempfinden, um es so auszudrücken, Tag und Nacht wiederkäute, dass ihr Lied, erfüllt von Seufzen und Stöhnen, immer, mein Gott, lieblich in Deinen Ohren klang.«[76]

---

75 Zur *imitatio* siehe auch das Kapitel I, S. 27f. und die Überlegungen von Simon Siemianowksi im Kapitel IV, S. 180.

76 Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 52-53. »Ad coenobium ergo illud veniens, anum quandam in sanctimoniali habitu reperit quam, quia plurimam religionis speciem prae se ferebat, ad sibi cohabitandum, discipulari quadam exhibita ei subjectione coegit ; coegit, inquam, cum ipsa ambientissime, expertis ejus moribus, sodalitium tale collegerit. Coepit itaque pedetentim antiquioris illius feminae rigorem imitari, victus parsimoniam sequi, pauperrima obsonia amplecti, consuetudinarii stratus mollia fulcra rejicere, linteolo et stramine frumentario contenta dormire. Et

Wie bereits beschrieben, wird Guiberts Mutter als äußerst fromm – im Sinne von gottgefällig – eingeführt, und dies wird besonders in Hinsicht auf ihren Stand betont. Guibert erzählt, dass sie sich schon lange gewünscht hat, ins Kloster zu gehen und dies schließlich umsetzte, als er zwölf Jahre alt war. Auf ihre Ankunft im Kloster folgt unmittelbar eine *imitatio*, denn sie wählt eine alte Frau, die einen frommen Eindruck macht, und lebt mit ihr zusammen, um sie in ihrer frommen Lebensweise nachzuahmen (»imitari«). Guibert gelingt es, hervorzuheben, dass seine Mutter sich bewusst entscheidet, zu imitieren und auch die zu Imitierende genau auswählt. Er führt aus, wie seine Mutter ihr Vorbild auf körperlicher und liturgischer Ebene nachahmte. Schlussendlich ist seine Mutter in der Lage so zu beten, dass der Priester, dem sie ihre Sünden beichtete, zu einem unwichtigen Mittelsmann wird, denn seine Mutter erreicht fast eine unmittelbare Verbindung zu Gott.

Hier kann sich Guibert also als Sohn einer Frau darstellen, die sehr nah an Gott ist und sehr fromm lebt. Er kann damit allerdings auch eine Möglichkeit vorführen, im Kloster anzukommen und die Lebensart zu übernehmen: durch Imitation eines*r Meister*in. Die *imitatio* ist ein prominenter mittelalterlicher Weg, ähnlich zu werden. Dieser Weg wird ihm durch seine Mutter zwar vorgeführt, er selbst geht ihn jedoch nicht. Seinen Meister findet er erst später, nachdem er bereits Mönch war, aber die Lebensweise noch nicht richtig angenommen hatte. Diese beiden Szenen, also die Schilderung der Ankunft der Mutter und die oben geschilderte Nachfolge Anselms, werden

---

cum multa adhuc niteret specie, nullumque praetenderet vetustatis indicium, ad hoc ipsa contendere, ut rugis anilibus ad cernuos defluxisse putaretur annos. Defluentia ergo crinium, quae foemineis potissimum solent ornatibus inservire, crebro forcipe succiduntur, pulla vestis et amplitudine insolita displicans, innumeris resarcitionibus segmentata, prodebat, cum nativi coloris palliolo, et sutulari pertusuris incorrigibilibus terebrato, quoniam interius erat, cui sub tam inglorio apparatu placere gestibat. Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat initium bonorum, quotidie pene nova cum fieret, semper animus ejusdem exactione praeteritorum suorum actuum versabatur, quid virgo ineunte sub aevo, quid virita, quid vidua studio jam possibiliore peregerit, cogitaverit, dixerit semper rationis examinare thronum, et ad sacerdotis, imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. Inde cum tantis videres foeminam orare stridoribus, tanta spiritus anxietate tabescere, ut inter operandum cum dirissimis vix ullo modo cessarent deprecatoria verba singultibus. Septem poenitentiales psalmos sub praefata anu, non videndo sed audiendo, didicerat, quos tam saporose, ut sic dixerim, diebus ac noctibus ruminabat, ut nunquam suspiriis, nunquam gemitibus in auribus tuis, Deus, suavissime resonans cantilena illa careret.« Guibert de Nogent: Autobiographie (Anm. 59), S. 102-104.

verbunden durch die Erzählung seiner eigenen Ankunft im Kloster, bei der er jedoch noch nicht in den Orden eintritt und der keine unmittelbare Imitation folgt.[77] Guibert fügt diese unterschiedlichen Wege also hintereinander in seiner Erzählung ein, vergleicht allerdings nicht. Ob hier ein Vergleichen der Wege angemessen ist, bleibt dem*r Rezipient*in[78] überlassen – so scheint es. Die Parallelisierung zweier Erzählungen, zweier Wege und Szenen der *imitatio* lässt sich also durchaus als Vergleichsangebot lesen – besonders vor dem Hintergrund der Bedeutung, die der Imitation als Praxis des Ähnlichwerdens zukam.

Während es bei den beiden angeführten Beispielen darum ging, sich in sozialen Gefügen (Kloster, Familie) zu positionieren oder diese für eine Positionierung zu nutzen, geht es im nächsten Beispiel darum, sich während seiner Kindheit von Spielkamerad*innen abzugrenzen und seine Zugehörigkeit zum Mönchtum zu zeigen – allerdings aus Zwang, nicht aus freien Stücken. In seiner Kindheit und während des Unterrichts, den Guibert durch den Grammaticus erfahren habe, habe er eine besondere Strenge erfahren – gerade im Vergleich zu seinen Altersgenossen.

> »[E]s schien, [der Grammaticus] verlange von mir nicht so sehr das Betragen eines Klerikers als vielmehr das eines Mönches. Denn während meine Altersgenossen nach Belieben überall umherzogen und ihnen die Zügel locker gelassen wurden wie es die Umstände ihres Alters erforderten, saß ich da, im geistlichen Gewand und betrachtete die Scharen der spielenden Kinder wie ein abgerichtetes Tier.«[79]

In diesem kurzen Abschnitt finden miteinander verwoben zwei Abgleichungen statt: einerseits das Betragen von Mönchen und Klerikern und anderer-

---

77 Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 54-55. Guibert de Nogent: Autobiographie (Anm. 59), S. 108-110.

78 Es macht sicherlich einen Unterschied, aus welcher Zeit die Rezipient*innen stammen.

79 Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 18. »Sub se igitur constitutum tanta puritate me docuit, ab insolentiis, quae/innasci primaevitati illi solent, tanta sinceritate cohibuit, ut me penitus a communibus ludis arceret, absque suo commeatu nusquam abire permitteret, non cibum praeter domi sumere, non cujuspiam munus, nisi licentia a se data, suscipere, nihil non temperanter, non in verbo, non in respectu, non opere, agere, ut non clericatum, quin potius monachatum a me videretur exigere. Nam cum aequevi mei passim ad libitum vagarentur, et eis debitae secundum tempus facultatis frena paterent, ego, ab hujusmodi per sedulas coercitiones inhibitus, clericaliter infulatus sedebam, et cuneos ludentium quasi peritum animal spectabam.« Guibert de Nogent: Autobiographie (Anm. 59), S. 30.

seits das von Kindern. Ein Abgleichen ist hier zu verstehen als eine spezielle Art von Vergleichen, bei dem nur auf die Differenz eines der *comparata* fokussiert wird.

Dabei ordnet sich Guibert einem Ideal zu: Sein Betragen hat das eines Mönches zu sein und er darf sich nicht seinem Alter angemessen verhalten. Hier wird also auf Ideale und Normen verwiesen, die dem Verhalten von Mönchen, Klerikern und Kindern zugrunde lagen.

Das Verhalten von Mönchen und Klerikern wird hier voneinander unterschieden, wobei sich Guibert der Gruppe der Mönche zuzuordnen hat. Das führt zu einem weiteren Abgleich, bei dem es um Guibert und seine Altersgenoss*innen geht, bezogen auf die Einschränkungen, die der Grammaticus ihm auferlegt. So durfte Guibert nicht mit Gleichaltrigen spielen, ohne die Erlaubnis seines Lehrers nirgendwo hingehen, nicht außerhalb des Hauses essen oder Geschenke annehmen. Außerdem sollte Guibert sein Verhalten kontrollieren und nicht unbeherrscht sprechen, schauen oder handeln.[80] Guibert wird hier in Differenz zu den ›freien‹ Gleichaltrigen bestimmt; er wird mit ihnen abgeglichen. Dabei ist zunächst eine Ähnlichkeit vorhanden, nämlich dasselbe Alter, auf diese baut die Differenzierung auf. Gleichzeitig findet sich hier eine Verschränkung mit der Zukunft, denn Guibert wird eben bereits wie ein Mönch, der er werden wird, vorgeführt und abgehalten von den Aktivitäten, die dieser Zukunft nicht angemessen wären. Im selben Schritt wird eine weitere mögliche Zukunft verhandelt – als Kleriker.

Eine Zukunft als Kleriker ist in seiner Erzählung von seiner Familie vorgeplant, scheitert jedoch, wie er berichtet.[81] Er wird hier also nicht nur vorgeführt als Kind mit kirchlicher Zukunft – im Gegensatz zu den Gleichaltrigen –, sondern auch als Mönch im Gegensatz zum Kleriker. Beides wird dabei miteinander verwoben und jeweils über das ›Betragen‹ für die Außenwelt sichtbar und im Text berichtbar. Im selben Zug wird auch darauf hingewiesen, dass bei Guibert selbst noch keine Erkenntnis eingesetzt hat, in dieses ›geistliche Gewand‹ (»clericaliter infulatus«[82]) zu gehören, denn es ist der strenge Grammaticus, der ihm diese Einschränkungen auferlegt.[83] Gui-

80 Von diesen Regelungen berichtet Guibert direkt vor der oben zitierten Stelle. Guibert von Nogent: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 17-18.

81 Ebd., S. 24-27.

82 ›Infulatus‹, deutsch ›Inful‹, bezieht sich auf eine spezielle Art von meist wollener Binde, die meist von hochrangigen Angehörigen der katholischen Kirche getragen wurde.

83 Kurz vor seiner Übersiedlung in ein Kloster geht es noch einmal um eine unangemessene Freizeitbeschäftigung, die er dann allerdings – nicht mehr unter der Aufsicht des

bert handelt hier also (noch) nicht nach eigenem Willen, wie es für ihn bzw. den werdenden Mönch richtig und angemessen gewesen wäre: Er verhält sich noch wie ein ›abgerichtetes Tier‹. Hier wird also – hintergründig – auch noch mit einem Idealverhalten abgeglichen und vielleicht auch mit dem zukünftigen Guibert, der den Weg zum perfekten Mönchsein weiter vorangeschritten ist. Eigentlich wird Guibert seinem Wesen nach hier bereits als Mönch vorgeführt, nur der Wille beziehungsweise die Entscheidung fehlt noch. Somit wird in diesem kurzen Abschnitt Guibert in Differenz beschrieben und für diese Beschreibung benötigt er ein Abgleichen mit Idealen und Normen.

Exkurs: Gerald von Wales

Die Verbindung zwischen Kindheit, Spielen und (späterem) geistlichen Stand wird in einem weiteren autobiographischen Text des (langen) 12. Jahrhunderts aufgenommen. Gerald von Wales (1146 – 1223) wurde im Pembrokeshire als Sohn normannisch-walisischer Eltern geboren. Er studierte in Paris. Seine höchste kirchliche Position war die des Erzdiakons von Brecon, während sein Versuch, Bischof von Sankt David zu werden, scheiterte. Sein Werk umfasst autobiographisches als auch topographisches und historiographisches Schreiben.[84] Sein autobiographischer Text *De rebus a se gestis* ist in der dritten Person geschrieben[85] und gibt vor, eine Lobrede auf einen großen Mann zu sein, wie gerade im Prolog deutlich gemacht wird.[86] Gerald beginnt seine Erzählung mit einer Beschreibung seiner Jugend. Nachdem er feststellt, wo er geboren wurde und dass er von einer ›edlen Familie‹ stammt (»ingenuis na-

---

Grammaticus – ausführen wird. Vgl. GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 54-55.

84 Vgl. Michael RICHTER: Art. Gerald of Wales, in: Robert E. BJORK (Hg.), The Oxford Dictionary of the Middle Ages, Vol. 2, Oxford 2010, S. 700.

85 Bezüglich der Frage, warum ein Text im Mittelalter nicht einfach in der ersten Person geschrieben werden konnte und welche Strategien deswegen entwickelt wurden, vgl. S. GLAUCH/K. PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens (Anm. 18).

86 Vgl. den Prolog des Werks, Harold Edgeworth BUTLER (Hg./Übers.): The Autobiography of Gerald of Wales, Woodbridge 2005 [Nachdruck der ersten Auflage London 1937], S. 33f. Hier (S. 33) bezieht Gerald sich auf eine Tradition der griechischen Antike »to commend the deeds of famous men to the memory of after-generations« und bringt dies mit Imitation zusammen.

talibus prosapiam duxit«), die er auf mütterlicher Seite auf walisischen Adel zurückführt,[87] fährt er fort:

> »[Gerald] was the youngest of four brothers, lawfully born of the same womb; and when the other three, preluding the pursuits of manhood in their childish play, were tracing or building, in sand and dust, now towns, now palaces, he himself, in like prophetic play, was ever busy with all his might in designing churches or building monasteries. And his father, who often saw him thus engaged, after much pondering, not unmixed with wonder, being moved by this omen, resolved with wise forethought to set him to study letters and the liberal arts, and would oft in approving jest call him ›his Bishop‹.«[88]

In diesem Abschnitt wird Geralds Kinderspiel deutlich von dem der Brüder unterschieden. Dem Spielen wird dabei direkt ein Hinweis auf das Zukünftige mitgegeben und gleichzeitig eben dieses Zukünftige in die Gegenwart geholt – wie der Übersetzer auch in seiner etwas freien Übersetzung betont, wenn er auf die kommende »manhood« der Jungen hinweist.[89] Gerald wird von seinem Vater sogar als ›sein‹ Bischof (»suum episcopum«) charakterisiert. Gerald baute kleine Kirchen (»ecclesias«) und Klöster (»monasteria«), während

---

87 Ebd., S. 35: »Giraldus was born in South Wales on the sea-coast of Dyfed, not far from the chief town of Pembroke, in the Castle of Manorbier. He came of noble lineage; for his mother was Angharad, daughter of Nest, the famous child of Rhys ap Tewdwr, Prince of South Wales, and his faster was her lawful husband, the noble William de Barri.« »Giraldus itaque de Kambria oriundus et australi ejusdem parte, maritimisque Demetiæ finibus, non procul ab oppido principali de Penbroc, castello sc. de Mainarpir, ingenuis natalibus prosapiam duxit. Ex matre namque Angarath, filia Nestæ, nobilis filiæ Resi principis Sudwalliæ, sc. filii Theodori, viro egregio Willelmo de Barri matrimonialiter copulata, processit.« John Sherren Brewer/James Francis Dimock/George Frederic Warner (Hg.): Giraldi Cambrensis Opera. Vol. I, London 1966 [Nachdruck der ersten Auflage London 1861], S. 21.

88 Ebd., S. 35. »Qui cum ex fratribus quatuor germanis pariter et uterinis natu minor existeret, tribus aliis nunc castra nunc oppida nunc palatia puerilibus, ut solet hæc ætas, præludiis in sabulo vel pulvere protrahentibus construentibus, modulo suo, solus hic simili præludio semper ecclesias eligere et monasteria construere tota intentione satagebat. Quod dum pater ejus sæpius intuendo cum admiratione considerasset, ductus ad hoc quasi prognostico quodam, ipsum literis et liberalibus disciplinis applicandum præsaga mente decrevit; eumque ludendo et applaudendo suum episcopum vocare consuevit.« J. S. Brewer/J. F. Dimock/G. F. Warner (Hg.):, Giraldi Cambrensis Opera Vol. I (Anm. 87), S. 21-22.

89 Nach meinen Recherchen liegt keine deutsche Übersetzung des Textes vor und auch keine neuere englische.

seine Brüder Festungen (»castra«) und Paläste (»palatia«) errichteten. Der Vater schließt sein Urteil tatsächlich aus der Beobachtung des Spielens, die als vorausschauend gekennzeichnet und eingeordnet wird.

Gerald wird hier zunächst als anderen ähnlich vorgestellt, als Teil einer Familie, als Bruder seiner Brüder, auch als spielendes Kind. Daraufhin wird er in Differenz zu denen charakterisiert, die ihm vorher noch ähnlich oder gleich waren, eben seinen Brüdern. Dabei ist es dann sein Vater, der – in gleicher Relation zu seinen anderen Söhnen stehend – zumindest für Gerald eine andere Charakterisierung und einen anderen Weg findet. Hier wird also auf vorgegebene Relationen aufgebaut, um eine Differenzierung zu gewinnen. Der Kontrast der Brüder wird sehr deutlich gezeigt, jedoch ohne direkt zu vergleichen. Gerald wird deutlich als zukünftiges Mitglied der Kirche identifiziert.[90]

In der Tat könnte ich diskutieren, ob hier ein indirekter Vergleich vorliegt oder die gezeigte Relationierung als eine Aufforderung zum Vergleichen zu bewerten ist. Das *comparatum* A ›Gerald‹ und das *comparatum* B ›Geralds Brüder‹ sind deutlich zu erkennen; aber was wäre dann das *tertium comparationis*?

Eine Möglichkeit ist, dass hier tatsächlich kein *tertium comparationis* vorliegt. Die Kohäsion wird sowohl durch ›räumliche‹ Nähe im Text erreicht als auch über die inhärente Ähnlichkeit, die daher kommt, dass die *comparata* Vollbrüder sind. Hier kann also gefragt werden, ob Nebeneinanderstellungen (oder Gegenüberstellungen) letztendlich zum Vergleichen führen.[91] Eine andere Möglichkeit ist, dass vielleicht »ut solet hæc ætas« hier als etwas fungiert, das einem *tertium comparationis* nahekommt. Dann wäre das *tertium* ›im selben Alter/im Lebensstadium sein‹ und somit ›sich dem Alter/Lebensstadium entsprechend verhalten‹. Beim Vergleichen von Gerald und seinen Brüdern wäre das entsprechende Ergebnis dann vielleicht nur ›Differenz‹ – wie bereits gezeigt wurde. Allerdings gibt es hier noch eine weitere Ebene. Durch Geralds Charakterisierung als zukünftiger Bischof gewinnt das Vergleichen eine temporale Ebene: Gerald und seine Brüder werden nicht nur als Kinder verglichen, auch ihre Zukunft wird nebeneinandergestellt. Wird jedoch der Kontext des autobiographischen Textes mit betrachtet, wird deutlich, dass hier vorgeführt wird, was Gerald von seinen Brüdern unterscheidet: seine Berufung zum Bischof. Diese Berufung kann hier somit als *tertium comparationis*

90 Wobei Gerald eben kein Bischofsamt übernehmen wird.

91 Gemeint mit Nebeneinanderstellung bzw. Gegenüberstellung ist, was im Englischen mit ›juxtaposition‹ bezeichnet wird.

gelesen werden. Gerade im Gegensatz zum gerade eben vorgeführten Beispiel von Guibert von Nogent wird deutlich, welche Bedeutung dieser Berufung hier zugemessen wird. Während Guibert durch Zwang seine Berufung nicht finden kann, sondern sich später dafür entscheiden muss, ist sie bei Gerald bereits vorhanden – wie sich deutlich an seinem Spielverhalten zeigt. Der spätere Lebensweg wird hier – fast wie göttliche Berufung – vorgeführt und durch den Vater bestätigt. Bei Guibert wiederum ist es eine Vaterfigur, die den Zwang ausübt, jedoch ist es für Guibert nicht der richtige Zeitpunkt für seine Entscheidung.

Ob hier nun ein Vergleichen zu finden ist oder nicht, ist jedoch nicht ausschlaggebend, denn Gerald gelingt es hier – mit oder ohne – sehr deutlich, den Unterschied zu seinen (ähnlichen) Brüdern zu verdeutlichen. Die Differenz zwischen Gerald und seinen Brüdern muss nicht unbedingt durch einen Vergleich vorgeführt werden, weil hier bereits deutlich voneinander zu unterscheidende Charakterisierungen für die *comparata* gewählt wurden. Damit wird auf das Wissen rekurriert, dass Ritter und Bischöfe so verschieden sind, dass eine Differenz hier nicht mehr vorgeführt werden muss. Dieses Beispiel scheint somit einen Hinweis darauf zu geben, dass ein ausführlich ausformulierter Vergleich auf Textebene besonders dann unumgänglich war, wenn es darum ging, mit unsicheren oder komplexen Differenzen umzugehen. Während der wertvolle Differenzgewinn von Abaelard gegenüber Origenes ohne direktes Vergleichen nur schwer darstellbar gewesen wäre, ist die Differenz bei Gerald und seinen Brüden mit Rückgriff auf Ordnungsvorstellungen bereits ausgehandelt. Ein Vergleichen ist somit möglich, aber nicht notwendig.

Zusammenfassende Bemerkungen

Wie dieses Kapitel zeigt, besitzt das Vergleichen in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts eine wichtige Funktion. Allerdings ist es bei weitem nicht die einzige Praxis des Relationierens, die genutzt wurde: Das Selbstvergleichen ist eine Praxis, die nicht unumgänglich ist. Aus diesem Grund ist es so wichtig, sie und ihre Potentiale im Zusammenhang anderer Praktiken des Relationierens zu betrachten.

In diesem Kapitel wurden einige der Möglichkeiten, sich zu relationieren, an Beispielen vorgestellt. Dies bedeutet nicht, dass es nicht weitere geben würde. So wäre beispielsweise noch nach der Rolle von Exempeln zu fragen. Für die vorgestellten Möglichkeiten sind jedoch bereits einige Aussagen über

die jeweiligen Potentiale im Hinblick auf den Umgang mit Ähnlichkeit und Differenz für das autobiographische Schreiben des 12. Jahrhunderts möglich.

Die Möglichkeit des Analogisierens, wie ich sie anhand von Petrus Abaelard und seiner Nutzung von Hieronymus vorführen konnte, ergab im Extremfall so etwas wie eine ›zeitlose‹ Gleichsetzung, wenigstens jedoch wurde hier eine starke Verbindung aufgebaut. Dadurch, dass die Verhältnisse als analog herausgestellt wurden, wird die Ähnlichkeit auf eine breitere Basis gestellt. Grundsätzlich wird bei dieser Praxis besonders die Ähnlichkeit betont, Differenz findet hier kaum einen sprachlichen Ausdruck.

Bei Guibert von Nogent konnte ich zeigen, dass auch durch nicht mehr als Erzählen eine Relationierung hergestellt werden kann. Indem er sich und Anselm von Canterbury in einer Meister*innen-Schüler*innen-Beziehung darstellt, kann er eine sehr nahe Verbindung aufbauen. Dabei ist es ihm möglich, eine durchaus komplexe Relation vorzuführen und dies in den größeren Erzählverlauf seiner *Monodiae* auf dem Weg zum perfekten Mönchtum einzubauen. Hier wird zwar mit den Möglichkeiten einer Imitation gespielt, aber die Frage nach Ähnlichkeit und Differenz spielt bei der vorgeführten Erzählung zunächst keine Rolle, auch wenn die Nähe zum Meister natürlich auf (größer werdende) Ähnlichkeit hindeutet.

Die Möglichkeit, sich (mehrstufig) zu vergleichen, konnte ich wiederum bei Abaelard vorführen. Nachdem er die Gemeinsamkeit mit Origenes aufwendig eingeführt hat, beginnt er die Unterschiede vorzuführen, dabei aber weist er aufgrund der gewählten *tertia* jedoch immer wieder auf Ähnlichkeiten hin. Das Vergleichen hier ist somit fast als ein Spiel mit Differenz und Ähnlichkeit zu beschreiben. Das Selbstvergleichen scheint auch dann einsetzbar zu sein, wenn Autor*innen eine Aussage in Richtung Ähnlichkeit oder Differenz lenken wollen. Dabei kann das Vergleichen gut eingesetzt werden, um mit Differenz (und Ähnlichkeit) umzugehen – also etwa um Differenz zu negieren, sie herauszustellen oder auf komplexe Weise zu beobachten. Abaelard nutzt in diesem Beispiel das Vergleichen, um sein eigenes Besser-Sein zu demonstrieren.

Anhand von Guibert konnte ich die Möglichkeit, sich abzugleichen, vorführen. Bei dieser Sonderform des Vergleichens wird deutlich auf Differenz – oder genauer: diverse Differenzen – hingewiesen. Guibert setzt sowohl sich von Kindern, die nicht das Ziel haben, Mönch zu werden, als auch Mönche von Klerikern ab. Dabei weist er aber auch auf eine Differenz von sich selbst zum im Schreiben ausgegebenen Ziel hin. Guibert nutzt all diese Differenzbeobachtungen, um seinen eigenen Lebensweg zum perfekten Mönchsein vor-

zuführen und vorzuzeichnen. Ähnlichkeit wird hier eher hintergründig diskutiert und dient eher als notwendige Voraussetzung für Differenzbeobachtungen.

Gerade im Hinblick auf den Umgang mit Differenz (als besonders prominent beim Vergleichen) und Ähnlichkeit (als besonders prominent beim Analogisieren) konnten hier verschiedene Möglichkeiten des Relationierens vorgeführt werden, mit je unterschiedlichen Potentialen und Funktionen auf Textebene.

In Hinblick auf die Funktionsweise der vormodernen Inklusionsindividualität erscheinen alle hier vorgestellten Möglichkeiten, sich zu relationieren, als geeignet für die Selbstverortung. Dabei sind die Vorgänge und ihre Ergebnisse jedoch nicht deckungsgleich. Das Analogisieren wirkt zunächst geradezu wie das Musterbeispiel für die Anforderungen und Angebote der Inklusionsindividualität, da sie gleich auf mehreren Ebenen das ›Hineinschreiben‹ durch Ähnlichkeiten ermöglicht.

Die Möglichkeit, sich zu vergleichen, scheint aufgrund des Spiels von Differenz und Ähnlichkeit als der etwas komplexere Vorgang. Hier stellt sich daher zunächst die Frage: Warum sollte ein*e Akteur*in sich überhaupt vergleichen? Könnte doch die Differenz, die in diesem Vorgang immer mitbeobachtet wird, dem gewünschten Aufrufen von Ähnlichkeiten sogar widersprechen. Doch die hier analysierten Beispiele zeigen, dass eine solche Differenz unter den richtigen Umständen durchaus auch für die Erzählung der eigenen Inklusion genutzt werden konnte – etwa um die eigene Überlegenheit unter Ähnlichen zu zeigen. Ein*e Akteurin, der*die die eigene Überlegenheit gegenüber Standesgenoss*innen vorführt, kann weiter Ähnlichkeit betonen, etabliert jedoch gleichzeitig eine Hierarchie zu ihren Gunsten. Dabei gerät sie schnell in die Gefahr, als hochmütig verstanden zu werden, weshalb ein solcher Vorgang häufig mit einer Demutsgeste einhergeht. Alternativ kann auf eine Instanz verwiesen werden, die als Autorität den Verdacht des Hochmuts oder Eigenlobs zerstreut – in diesem Sinne kann etwa Abaelards Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit gelesen werden. Ebenso kann generalisierend auf Normen und Werte verwiesen werden.

Somit macht die Feststellung, dass im autobiographischen Schreiben des 12. Jahrhunderts Vergleichen eingesetzt wurde, sichtbar, dass zu vereinfachende Vorstellungen von vormoderner Individualität nicht angebracht sind. Hier kann schnell deutlich gemacht werden, dass es um mehr ging, als sich allgemeinen Exempeln anzugleichen, sondern dass auch in einer Erzählung der eigenen gesellschaftlichen Inklusion Differenzen für die Positionierung

innerhalb der eigenen Gruppe und der Ausstellung des eigenen, spezifischen Inklusionsweges genutzt werden konnten.

IV. Warum ich doch nicht anders bin
Relativierende Selbstvergleiche in italienischen und iberischen Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts

Simon Siemianowski

Eine zentrale Prämisse dieses Buches ist, dass der Blick auf die Praktiken des Vergleichens neue Perspektiven für die Untersuchung autobiographischen Schreibens eröffnet. Das heißt jedoch nicht, dass das Vergleichen notwendigerweise die zentrale Operation aller autobiographischen Texte sein muss. Das folgende Kapitel beginnt daher umgekehrt und untersucht zunächst, warum das autobiographische Schreiben in italienischen und iberischen Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts meist keine direkten Vergleiche auf der Textebene produzierte und welche anderen Formen stattdessen der Darstellung von Selbst- und Fremdbezügen dienten. Erst im zweiten Schritt sollen dann die wesentlich selteneren Momente des Selbstvergleichens dazu ins Verhältnis gesetzt werden.

Durch diese Kontextualisierung zeigt sich, dass Selbstvergleiche in den hier untersuchten Beispielen nicht einfach nur dazu dienten, Unterschiede oder Ähnlichkeiten zu beobachten, sondern vielmehr gezielt eingesetzt wurden, um beobachtete Differenzen zu relativieren und damit in ihrer Bedeutung für das Selbst zu negieren. Zwei Formen des Selbstvergleichens stehen im Fokus der Analyse: erstens der Selbstvergleich mit den eigenen Vorfahr*innen oder den meist als Leser*innenschaft imaginierten Nachkommen und zweitens Vergleiche zwischen unterschiedlichen Phasen des eigenen Lebens.

Genau eingepasst – Selbstverortung im genealogischen Mosaik

Ausgehend von kaufmännischer Buchführung und unter dem zunehmenden Einfluss humanistischer Bildung entwickelten sich im späten 13. Jahrhundert zunächst vor allem in italienischen Stadtkommunen wie Florenz,[1] spätestens im 15. und 16. Jahrhundert jedoch auch an vielen anderen Orten West- und Mitteleuropas[2] neue Formen autobiographischen Schreibens. Diese unter anderem als Hausbücher, ›ricordanze‹ oder ›libri di famiglia‹ bezeichneten, sehr vielgestaltigen Texte enthielten in ganz unterschiedlichem Umfang autobiographische Abschnitte und waren meist für die eigene Familie, den Haushalt oder zumindest einen sehr kleinen Adressat*innenkreis bestimmt.

Während Jacob Burckhardt insbesondere in der humanistischen Schriftkultur Italiens noch das Erwachen des Menschen aus einem halbwachen Zustand und die Geburt eines autonomen Individuums, eines »uomo singolare«,[3] gesehen hatte, verweist die jüngere geschichts- und literaturwissenschaftliche Selbstzeugnisforschung auch hier verstärkt auf die Relationalität von autobiographischen Erzählungen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit.[4] Annette Vowinckel beobachtete sogar ein »relationales Individu-

---

1 Einen guten Überblick bietet: RaulMordenti/Angelo Cicchetti: I libri di famiglia in Italia. Vol. 1. Filologia e storiografia letteraria (La Memoria Familiare 1), Rom 1985. Zur Entwicklung in Florenz vgl. Leonida Pandimiglio: Famiglia e memoria a Firenze Vol. 1. Secoli XIII-XVI (La Memoria Familiare 5), Rom 2010.

2 Vgl. beispielhaft: GiovanniCiappelli (Hg.): Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna. (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento Quaderni 77), Bologna 2009; James Amelang: The flight of Icarus. Artisan autobiography in early modern Europe, Stanford 1998. Gabriele Jancke: Selbstzeugnisse im deutschsprachigen Raum (Autobiographien, Tagebücher und andere autobiographische Schriften), 1400-1620. Eine Quellenkunde (2008), www.geschkult.fu-berlin.de/e/jancke-quellenkunde (14.01.2018).

3 Jacob Burckhardt: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, in: Jacob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 4, München 2018, S. 92.

4 So identifizierten Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich das »Eingebundensein in horizontale und vertikale Beziehungen« als den »zentrale[n] Modus frühneuzeitlichen autobiographischen Schreibens«. Gabriele Jancke/Claudia Ulbrich: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, in: Quer*elles*. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung Bd. 10 (2005), S. 22. Eva Kormann wies ihrerseits darauf hin, dass bei der Analyse von Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts »auch Aussagen über Gott und über die Welt als möglicherweise selbstreferenziell betrachtet werden« müssten und definierte diesen Modus fremdreferentieller Selbstbeschreibung in Anlehnung an Verena Olej-

um«[5] und erklärte, besonderes Kennzeichen der Renaissance seien nicht »Autonomie und Genialität, sondern der Sinn für das Normale, empirisch Messbare und Vergleichbare« gewesen.[6] In welcher Weise drückt sich dieses Streben nach Vergleichbarkeit aber in den Selbstkonstruktionen der Haus- und Familienbücher aus? Die stark heterogenen und kompilatorischen Einträge über Geschäfte, Besitz, Geburten, Tode, Hochzeiten, politische Teilhabe, städtische Ereignisse und wundersame Vorfälle stellen tatsächlich auf viele verschiedene Arten Beziehungen zwischen den Schreibenden und ihrer Umwelt her – dennoch werden diese Verhältnisse nur selten mit einem expliziten Vergleich ausgedrückt.

So notierte der Florentiner Kaufmann Bongianni Gianfigliazzi beispielsweise in seinem *Libro seghreto* unter dem Abschnitt zum Jahr 1465 so unterschiedliche Dinge wie die Erweiterung seines Grundbesitzes, die Nachricht über die Geburt und Taufe seiner Tochter Adriana, seine Ernennung zu einem der *Ufficiali dell'Abbondanza* und einen Bericht über das Hochwasser des Arno, ohne die Einträge inhaltlich aufeinander zu beziehen.[7] Gleichzeitig ließ er aber genug Platz, um nachträgliche Veränderungen wie die Verlängerung seiner Amtszeit um ein weiteres Jahr oder Details über die Aussteuer und Heirat seiner Tochter zu ergänzen.[8] Zudem registrieren die Einträge mehr als das bloße Ereignis selbst, sondern geben trotz ihrer Kürze wichtige Auskünfte über die Stellung des Schreibenden innerhalb der Stadtgemeinschaft.

---

niczak als »heterologe Selbstkonstruktionen«. Eva Kormann: Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität, in: Mererid Puw Davies/Beth Linklater/Gisela Shaw (Hg.), Autobiography by Women in German, Oxford/Bern/Brüssel 2000, S. 88. Vgl. außerdem: Verena Olejniczak, Heterologie: Konturen frühneuzeitlichen Selbstseins jenseits von Autonomie und Heteronomie, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Heft 26/101 (1996), S. 6-36.

5 Annette Vowinckel: Das Relationale Zeitalter. Individualität, Normalität und Mittelmaß in der Kultur der Renaissance, Paderborn 2011, S. 14.

6 Ebd., S. 45.

7 Luciano Piffanelli (Hg.): Il libro rosso seghreto di Bongianni Gianfigliazzi. Famiglia, affari e politica a Firenze nel Quattrocento (La Memoria Familiare 7), Rom 2014, S. 149f. Die sogenannten *Ufficiali dell'Abbondanza* waren jährlich bestimmte Amtsträger, die mit Aufgaben der Marktaufsicht und der Nahrungsmittelversorgung betraut wurden. Zu den Listen bei Gianfigliazzi siehe auch Kapitel II, S. 104.

8 Ebd. Laut dem Eintrag wurde in kürzerem Abstand zwei Beträge für 15 Jahre am städtischen *Monte delle doti* angelegt, verzinst und nach der Hochzeit und der Übergabe in den Haushalt des Ehemanns ausgezahlt.

Neben den Familienmitgliedern benennen sie auch Geschäftspartner, Taufpaten und Amtskollegen, setzen das Hochwasser im eigenen Haus in Relation zu stärkeren Überschwemmungen in anderen Teilen der Stadt und verweisen auf die notarielle Beglaubigung von Aussteuer und Landerwerb.[9] Das Schreiben in seinem ›Geheimbuch‹ bot Bongianni Gianfigliazzi also einen wichtigen Raum, verschiedene Beziehungen in seinem Umfeld zu beschreiben und deren Veränderung zu verfolgen. Dass er dabei an keiner Stelle verglich, mag zum Teil mit der Textform selbst zusammenhängen. Hervorgegangen aus der kaufmännischen Buchführung stehen die Einträge in den Haus- und Familienbüchern häufig nicht in einem thematischen, sondern in einem vorwiegend chronologischen Zusammenhang und bedienen sich stark repetitiver Formulierungen.

Es wäre jedoch zu einfach, das Fehlen expliziter Vergleiche allein mit einem vermeintlich beschränkten oder ›defizitären‹ Spielraum der Textform zu begründen und damit automatisch eine höhere Komplexität einer fortlaufenden Prosaerzählung gegenüber einem in einzelnen Paragraphen untergliederten Text anzunehmen. Franz-Josef Arlinghaus hat bereits darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Elemente kaufmännischen Ursprungs in den Haus- und Familienbüchern, von der Paragraphenstruktur über die bilanzierenden Listen bis hin zu den häufigen Ausstreichungen (Kanzellierungen) im Italien des 15. Jahrhunderts längst Teil einer eigenen Schreibkultur geworden waren. Ihre Verwendung drückte demnach nicht nur Zugehörigkeit zur städtischen Elite aus, sondern ermöglichte durch Adaption und Rekombination dem eigenen Text Originalität zu verleihen.[10] Was auf den ersten Blick wie lose Notizen erscheinen mag, beruht tatsächlich auf der gezielten Verwendung rhetorischer Mittel, die trotz der scheinbaren Heterogenität des Inhalts ein organisches Ganzes abbildeten.[11]

---

9 Ebd., bei dem Notar handelte es sich um Ser Nastagio Vespucci, Vater des später berühmten Navigators und selbst Oberhaupt einer angesehenen Florentiner Familie. Auch derartige Verweise auf Rechtsakte sind daher immer zugleich auch eine Selbstverortung im sozialen Gefüge der städtischen Oberschicht.

10 Franz-Josef ARLINGHAUS: Ganz selbstbewusst und dennoch ganz anders. Überlegungen zum Verhältnis von mittelalterlicher und moderner Individualität am Beispiel deutscher und italienischer Familienbücher, in: Pierre MONNET (Hg.): Die Person im Mittelalter. Formen, Zeichen und Prozess, Sigmaringen 2020 (im Druck).

11 Franz-Josef ARLINGHAUS: Mittelalterliche Rituale in systemtheoretischer Perspektive. Übergangsriten als basale Kommunikationsform in einer stratifikatorisch-segmentären Gesellschaft, in: Frank BECKER (Hg), Geschichte und Systemtheorie. Exemplari-

Ein eindrückliches Beispiel für die speziellen Bedingungen und Möglichkeiten der Selbstverortung durch erzählerisch unverbundene, genealogische Einträge stellen die *Ricordi* des Florentiner Kaufmanns Giovanni Morelli (1371-1444) dar. Bereits im Vorwort seines 1393 begonnenen Buches erklärte er seine Absicht, die *antichità* seines Hauses beweisen zu wollen, also zu zeigen, dass die Morelli zu den ältesten, ›alteingesessenen‹ Florentiner Familien von Rang und Namen gehörten – anders als viele andere Familien, die dies nur behaupten würden.[12] Die Abgrenzung der eigenen von anderen Familien ist also erklärtes Ziel des Textes. Direkte Vergleiche scheinen für diese Beweisführung jedoch nicht nötig. Stattdessen folgt nach einer längeren Einführung zu den Ursprüngen und dem Namen des Hauses in chronologischer Abfolge eine Reihe von Kurzbiographien der eigenen Vorfahren. Teil dieses genealogischen Abschnitts ist gegen Ende auch eine Beschreibung seines eigenen Lebens,[13] die Richard Trexler aufgrund ihrer schematischen Kürze als »thumbnail autobiography«[14] bezeichnete.

Tatsächlich ist der autobiographische Charakter dieses Textabschnittes jedoch keineswegs so offensichtlich, da er die Einheit von Autor und Erzähler in keiner Weise ausstellt. Obwohl Morelli an anderen Stellen in seinen *Ricordi* häufig von sich selbst in der ersten Person spricht und in teils außergewöhnlichen Details seine Handlungen und Gefühle schildert,[15] wählte er ausgerech-

---

sche Fallstudien (Campus Historische Studien 37), Frankfurt a.M. 2004, S. 108-156, hier S. 127.

12 Vittore BRANCA (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli. Ricordi, Florenz 1956, S. 81: »Perché in questo libro non è scritto per innanzi alcuna cosa, m'è venuto voglia, cioè a me Giovanni di Pagolo di Bartolomeo di Morello di Giraldo di Ruggieri, ovvero Gualtieri, di Calandro di Benamato d'Albertino de' Morelli, iscrivere di nostra nazione e condizione antica e che di noi seguiterà insino potrò e mi ricorderò; e ciò per passare tempo e che i nostri alcuna cosa ne sappino, perché oggi ogni catuno si fonda in grande antichità; e però vo' mostrare la verità della nostra.« Bereits in diesem ersten Satz setzt Giovanni Morelli sich selbst in eine genealogische Reihe, indem er seinen Namen durch eine Aufzählung seiner väterlichen Vorfahren erweitert.

13 Ebd., S. 194-199.

14 Richard TREXLER: Public life in Renaissance Florence, Ithaca ²1994, S. 164.

15 So etwa in seinem vielzitierten Eintrag zu einer Visionserfahrung am ersten Todestag seines ältesten Sohnes. Vgl. V. BRANCA (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 475ff. Weiand sieht in der Vision eine mystische Erfahrung und in ihrer Schilderung die autobiographische Überwindung einer Lebenskrise. Christof WEIAND: »Libri di famiglia« und Autobiographie in Italien zwischen Tre- und Cinquecento. Studien zur Entwicklung des Schreibens über sich selbst (Romanica et Comparatistica 19), Tübingen 1993, S. 108-113.

net für die Beschreibung seines eigenen Lebens nicht nur die dritte Person, sondern präsentierte sich selbst und seine Eigenschaften in der abgeschlossenen Vergangenheit. Demnach strebte Giovanni Morelli danach, aufrecht zu leben (»[d]esiderò di vivere netto«), widersetzte sich niemals den Herrschenden (»sanza mai contrapporsi a chi reggesse«) und verkehrte immer mit den angesehenen und alteingesessenen Familien von Florenz (»sempre tenne co' buoni uomini antichi di Firenze«).[16] Der Grund für diese selbstdistanzierte Haltung ergibt sich aus dem Kontext: In der Beschreibung seines eigenen Lebens folgte Giovanni Morelli exakt dem gleichen Schema wie in den seinen Vorfahr*innen und älteren Geschwistern gewidmeten Kurzbiographien unmittelbar zuvor: Nach der Nennung der Eltern, des Geburtstages sowie der Taufe samt Paten folgen eine Beschreibung der äußeren Erscheinung, der Tugenden sowie der davon abgeleiteten Fähigkeiten und Verhaltensweisen, bevor Angaben zur politischen Teilhabe, der Heirat sowie den Kindern den Lebensbericht fortsetzten.

Nur ein einziges Mal kommt es während dieser Schilderung zu einem expliziten aber differenzlosen Selbstvergleich, nämlich in der formelhaften Nebenbemerkung, der genannte Giovanni di Pagolo Morelli – also er selbst – sei wie alle anderen in dieser Welt ein Sünder (»Il detto Giovanni di Pagolo Morelli […] ché 'n questo mondo è come gli altri peccatore«).[17] Obwohl Morelli abgesehen von dieser typischen Demutsformel keine expliziten Selbstvergleiche anstellte, ermöglichte ihm die formale Einheitlichkeit und chronologische Einordnung der eigenen Lebensbeschreibung in den strengen Aufbau der genealogischen Kurzviten die große Ähnlichkeit zwischen seinem eigenen Leben und dem seiner besonders verehrten Vorfahren auszustellen. Es handelt sich bei dem Text also eigentlich gar nicht um ein autobiographisches Miniaturbild, sondern vielmehr um einen Mosaikstein in einem genealogischen Gesamtbild. Giovanni Morellis Lebensbeschreibung ist nicht dafür konzipiert, als eigenständiger autobiographischer Ausdruck wahrgenommen zu werden, sondern kann nur im Zusammenhang sinnvoll gelesen werden. Trotzdem ist dieser genealogische ›Mosaikstein‹ deshalb nicht beliebig austauschbar, sondern bewusst so gestaltet, dass er trotz Abweichungen und Unebenheiten besonders gut in das Gesamtgefüge passt.

Zum Zeitpunkt der Niederschrift seiner eigenen Biographie im Jahr 1403 war Giovanni Morelli 32 Jahre alt, hatte aber bisher kaum eigenes politisches

---

16 V. Branca (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 196.

17 Ebd., S. 197.

Prestige vorzuweisen, da er aufgrund seiner Heiratsverbindung mit der aus Florenz verbannten Familie Alberti zeitweise von allen städtischen Ämtern ausgeschlossen worden war.[18] Sein eigener Vater Pagolo, wichtigstes Vorbild in seiner Ahnengalerie, zeichnete sich aus Sicht Giovannis allerdings gerade dadurch aus, dass er als Erster in der Familie der Florentiner *Signoria* angehört hatte (»il primo di nostri antichi imborsato nell'ufficio de' Signori«).[19] Die Angehörigen der *Signoria* wurden als *Priori* bezeichnet, und die erstmalige Ausübung dieses Amtes war für Florentiner Familien ein wichtiger Ausweis für ihre Zugehörigkeit zur städtischen Oberschicht. In einer eigenen genealogischen Textform, dem sogenannten *Priorista*, wurden, teils nach Familien geordnet, alle Namen ehemaliger *Priori* aufgelistet. Später sollte ein solches Buch auch im Archiv der Familie Morelli seinen Platz finden; das *Priorista* aus der Zeit von Giovannis Urgroßneffen Lionardo Morelli (1476-1539) erinnerte auch etwa ein Jahrhundert später noch an Giovannis Vater Pagolo als Ersten unter den *Priori* der Familie.[20]

Giovannis Mangel an politischem Prestige wurde durch die Einreihung der eigenen Lebensgeschichte in die genealogische Abfolge seiner Vorfahren und insbesondere im Kontrast zum eigenen Vater zwangsläufig sichtbar.[21] Es ist daher kein Zufall, dass die Erzählung des eigenen Lebens ausgerechnet in jenem Abschnitt seiner Lebensbeschreibung, der in den übrigen Biographien meist dem öffentlichen Ansehen gewidmet war, die ansonsten gewahrte, zeitliche Abgeschlossenheit des Berichtes durchbricht. Bis zum heutigen Tag (»per insino a questo dì«) habe es Gott nicht gefallen, Giovanni Morelli die Möglichkeit zu geben, die Hingabe zu beweisen, die er immer schon gegenüber seiner *Comune* und den edlen Männern und Kaufleuten besessen habe. Man müsse aber annehmen, Gott habe alles zum Besten bestellt.[22] Mit die-

18 Giovanni Morelli hatte 1395 Caterina Alberti geheiratet, deren Familie 1393 aus Florenz verbannt worden war. Zu den politischen Hintergründen vgl. L. PANDIMIGLIO: Famiglia e memoria a Firenze Vol. 1 (Anm. 1), S. 34f.

19 V. BRANCA (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 158f.

20 Archivio di Stato di Firenze (ASF), Gherardo Piccolomini d'Aragona (GPA), Nr. 778, dazu auch Leonida PANDIMIGLIO: Famiglia e memoria a Firenze Vol. 2. Secoli XIV-XXI (La Memoria Familiare 5), Rom 2012, S. 116f.

21 Ähnlich bereits über den »Mangel an Berichtenswertem« C. WEIAND: »Libri di famiglia« und Autobiographie (Anm. 15), S. 113.

22 V. BRANCA (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 197: »Non è piaciuto a Dio per insino a questo dì che con effetto abbia potuto dimostrare quello buono animo ha sempre avuto verso il suo Comune e verso i buoni uomini e buon mercatanti, ma è da prosumere Idio l'abbia conceduto pello meglio.«

ser Aussage machte Morelli deutlich, dass dieser wichtige Unterschied zwischen seinem Leben und dem seiner Vorfahren nichts an seiner Ähnlichkeit zu ihnen änderte, sondern vielmehr nur den Umständen geschuldet war und durch göttliche Fügung auch noch jederzeit behoben werden könnte. Tatsächlich sollte Giovanni Morelli in späteren Jahren noch mehrere öffentliche Ämter bekleiden und wurde 1427 schließlich auch einer der *Priori*.[23]

Das Selbstvergleichen scheint in diesem Beispiel für die Darstellung des eigenen Lebens keine große Rolle zu spielen, sondern wird erst beim Lesen der durch ähnliche Formen leicht vergleichbar gemachten Lebensgeschichten relevant. Doch ist das überhaupt eine zulässige These? Sind Giovanni Morellis *Ricordi* tatsächlich wie die im ersten Kapitel besprochenen *Confessions* Rousseaus als ›Vergleichsstück‹[24] konzipiert? Und darf angenommen werden, dass die Nachfahr*innen, hier insbesondere natürlich der als Leser imaginierte Sohn und Erbe Giovannis,[25] tatsächlich in demselben Maße Vergleiche zwischen den aneinandergereihten Biographien angestellt haben, wie der routiniert vergleichende Blick moderner Forscher*innen? Im Vorwort der *Ricordi* gibt Giovanni Morelli einen Hinweis darauf, wie er selbst sich die Nutzung seines Textes vorstellte:

> »Nella quarta e utima si farà memoria di certi gran fatti avvenuti alla nostra città e a noi, cioè in nostra particularità propia, […], isperando che il frutto pervenga ai termini iscritti di sopra e utimamente volendo in parte ammaestrare i nostri figliuoli o veramente nostri discendenti per vero asempro e per casi intervenuti a noi; ne quai ispecchiandosi ispesso, ne riceveranno colla grazia di Dio salute di buono provvedimento, […].«[26]
>
> *Im vierten und letzten Teil wird bestimmten bedeutenden Dingen gedacht, die sich in unserer Stadt oder bei uns, also in unserem eigenen Umfeld ereigneten, […], in der Hoffnung, dass das Ergebnis den oben genannten Zielen diene und in dem Willen, in*

23 Vgl. C. Weiand: »Libri di famiglia« und Autobiographie (Anm. 15), S. 106.

24 Siehe Kapitel I, S. 11.

25 Trexler argumentiert, Morelli hätte seine Ricordi vor allem für seinen später verstorbenen Sohn Alberto geschrieben, der im Verlauf der Niederschrift verstirbt. R. Trexler: Public life in Renaissance Florence (Anm. 14), S. 163. Tatsächlich nennt Giovanni Morelli jedoch nicht den Namen des Adressaten seiner Ratschläge.

26 V. Branca (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 84f. Bei der hier dem Originaltext beigegebenen und allen weiteren Übersetzungen in diesem Kapitel handelt es sich um eigene Übersetzungen.

> *Teilen unsere Kinder oder vielmehr unsere Nachfahren durch ein wahrhaftiges Beispiel und durch Ereignisse, die uns selbst zustießen, zu unterweisen; durch welche sie, indem sie sich häufig in ihnen widerspiegeln, mit Gottes Gnade ihr Wohlergehen durch gute Vorkehrung erhalten werden, […].*

Giovanni Morelli erhoffte sich also tatsächlich, dass seine Nachkommen die beschriebenen Ereignisse möglichst häufig mit ihren eigenen Leben in Verbindung bringen würden. Doch bestand diese Bezugnahme in mehr als einem bloßen Anerkennen der Ähnlichkeit, einem einfachen ›Abgleichen‹ und ›Einordnen‹? Laut Bettina Heintz beruht jede Vergleichspraxis auf einer Kombination von Gleichheitsunterstellung und Differenzbeobachtung. Diese Differenzorientierung schließe dabei jedoch nicht aus, dass am Ende eine Gleichheit der Vergleichsobjekte festgestellt werde.[27] Doch lässt die von Giovanni Morelli beschriebene ›Widerspiegelung‹ überhaupt eine Differenzbeobachtung zu? Warum hätte Giovanni Morelli auf direkte Selbstvergleiche mit seinen Vorfahr*innen verzichten sollen, wenn das Ziel seiner Darstellung darin bestanden hätte, bei den Adressat*innen seines Buches eine wie auch immer geartete Vergleichspraxis anzuregen? Trotz des paragraphenartigen Charakters seiner genealogischen Erzählung hätte es dafür Gelegenheiten gegeben.

Oder ist das Ausbleiben direkter Selbstvergleiche und damit die fehlende Thematisierung von Selbstdifferenz im Text am Ende nur einer Bescheidenheitstopik geschuldet, wie sie im Einleitungskapitel auch schon bei Thietmar von Merseburg zu beobachten war?[28] Der wesentliche Grund für die Häufigkeit dieser Topik im autobiographischen Schreiben der Vormoderne war laut Sonja Glauch und Katharina Philipowski die Furcht davor, sich mit dem Bericht der eigenen Taten der Sünden des Hochmutes und der Prahlerei schuldig zu machen, weshalb sich viele mittelalterliche Autor*innen für das Sprechen über ihr Selbst sogar entschuldigten.[29]

Entsprechende Demutsgesten lassen sich auch bei Giovanni Morelli erkennen. Zwar porträtierte er einige seiner Verwandten als Sünder,[30] lobte

---

27 Bettina Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: Zeitschrift für Soziologie 45/5 (2016), S. 305-323, hier S. 307.

28 Siehe Kapitel I, S. 25f.

29 Sonja Glauch/Katharina Philipowski: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens, in: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.), Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017, S. 5.

30 Zur Gegenüberstellung von ›guten‹ und ›schlechten‹ Söhnen bei Morelli vgl. C. Weiand: »Libri di famiglia« und Autobiographie (Anm. 15), S. 97.

aber insbesondere seinen eigenen Vater und grundsätzlich alle Vorfahr*innen in direkter Abstammungslinie zu ihm selbst für ihre hervorragende Tugend, Stärke und Schönheit.[31] Sich selbst hingegen beschrieb er als gewöhnlich gebaut (»comunale di grandezza e di compressione«) und schwach (»non fu di forte natura, di piccolo pasto e di gentile sanguinità«),[32] womit er, wie bereits der Editor Vittore Branca bemerkte,[33] wahrscheinlich neben körperlicher auch moralische Schwäche meinte.

Doch möglicherweise ist auch diese Bescheidenheitstopik wiederum nur Ausdruck epistemologischer Vorbedingungen der vormodernen Gesellschaft. Laut Michel Foucault leitete das Denken in Ähnlichkeiten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts nicht nur die Interpretation der Texte, sondern wirkte bereits auf der Ebene der Erkenntnis und Repräsentation der Dinge.[34] Foucaults Beschreibung der Ähnlichkeit als primäres Ordnungs- und Erkenntnismuster in der Vormoderne sollte an dieser Stelle jedoch nicht dazu führen, ihr das gegenteilige Bild einer Moderne entgegenzusetzen, die nur in Identitäten und Unterschieden operiere. Eine derart vereinfachte binäre Differenz zwischen modern und vormodern neigt nicht nur dazu, koloniale Denkmuster zu reproduzieren,[35] sondern auch, die anhaltende Bedeutung von Ähnlichkeitsdiskursen in der Moderne zu verdecken. Dorothee Kimmich sprach daher sogar von einer »Diskreditierung der Ähnlichkeit« durch die Thesen Foucaults.[36]

Es soll daher in der Folge nicht darum gehen, die beobachteten Ähnlichkeitsbeziehungen als exklusiv vormoderne Selbstpositionierungen zu beschreiben. Ähnlichkeit zu nahen Verwandten zu betonen, ist sicher zu ver-

31 Vgl. beispielhaft: V. BRANCA (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 138 »valente uomo«, S. 142 »savio e da bene«, S. 160f. »molto cortese e quasi prodico«, S. 165 »grasso e fresco […] compagnone da godere, lieto e di buona condizione«, S. 167 »di persona più che comunale, cioè di grandezza«.

32 Ebd., S. 195.

33 Ebd., Fn. 2.

34 Michel FOUCAULT: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 46: »Sie [die Ähnlichkeit] hat zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt.«

35 Vgl. Albrecht KOSCHORKE: Ähnlichkeit. Valenzen eines post-kolonialen Konzepts, in: Anil BHATTI/Dorothee KIMMICH (Hg.), Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma, Konstanz 2015, S. 35-45, hier S. 38.

36 Dorothee KIMMICH, Ins Ungefähre. Ähnlichkeit und Moderne, Paderborn 2017, S. 55.

schiedenen Zeiten eine naheliegende und häufige Operation autobiographischer Texte gewesen. Wenn es aber stimmt, dass Ähnlichkeitsbeziehungen in der europäischen Vormoderne eine wesentlich größere Autorität und Plausibilität besaßen und deshalb *grundsätzlich* selbstverständlicher und naheliegender waren, hätte dies nicht nur Auswirkungen auf die Bedeutung dieser Verhältnisse für die Selbstpositionierung, sondern auch auf die Formen, die für den Ausdruck bestimmter Verhältnisse verwendet wurden. In diesem Sinne könnte es etwa sein, dass jene Fähigkeit des Vergleichens, durch Differenzbeobachtung Grade von Ähnlichkeit und Differenz zu bestimmen, in vielen Fällen schlicht nicht benötigt wurde und stattdessen andere Ausdrucksformen und Praktiken die Funktion der Selbstrelationierung übernahmen.

Klar begrenzt – Kategoriale Abgrenzung als strukturelles Vergleichshindernis

Auch ohne das Vergleichen konnten in Haus- und Familienbüchern mit wenigen Worten komplexe Beziehungen dargestellt und Differenzen verhandelt werden. Das zeigt sich besonders gut am folgenden Beispiel, das jedoch dieses Mal nicht aus der Metropole Florenz, sondern aus dem ländlichen Katalonien stammt und damit zugleich verdeutlicht, dass autobiographisches Schreiben in haushaltsinternen Aufzeichnungen keineswegs nur Kennzeichen einer italienischen ›Renaissancekultur‹ oder das Produkt kaufmännischer Buchführung war.

Das Küstendorf Pineda im Bistum Girona zählte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht einmal zwei Dutzend Haushalte.[37] Eine zentrale Position im Ort kam der wohlhabenden Familie Coll zu, die seit 1461 von Pineda aus in Erbpacht das Notariat im gesamten Bezirk Montpalau für die lokalen Grundherren, die *Vescomtes* von Cabrera, versah.[38] Von Jaume Johan Coll (1492-1555), der dieses Amt bereits in dritter Generation ausübte, ist ein Familienbuch überliefert, in welchem der Verfasser gleich zu Beginn in einem kurzen Eintrag aus der Ich-Perspektive von einem Piratenüberfall auf Pineda am 1. August 1545 berichtet, der zu seiner eigenen Gefangennahme

37 Vgl. Josep Maria Pons i Guri: Les jurisdiccions dels vescomtats de Cabrera i de Bas, l'any 1527, in: Revista de dret historic català Vol. 1 (2000), S. 155-224, hier S. 165.

38 Ebd., S. 155.

führt.[39] Die Schilderung seines Anteils an der Begebenheit scheint für Jaume Johan Coll von außerordentlicher Bedeutung gewesen zu sein, immerhin stellte er sie seinen übrigen Aufzeichnungen noch vor Beginn der eigentlichen Seitennummerierung voran, indem er sie nachträglich auf der Rückseite des ersten Blattes notierte und damit unmittelbar hinter die Widmung des Buches und die beiden Einträge zum Tod der eigenen Eltern setzte.[40] Im Gegensatz zu vielen anderen Einträgen im Buch scheint auch der ökonomische Aspekt hier als Motivation für die Niederschrift nebensächlich gewesen zu sein. So werden finanzielle Konsequenzen, etwa die Rückerstattung des für seine Auslösung aus der Gefangenschaft von einem befreundeten Kaufmann vorgestreckten Lösegeldes, später an anderer Stelle im Buch noch einmal gesondert aufgeführt.[41]

Die Erzählung beschreibt zunächst kurz die Landung von elf ›türkischen‹ *Fustas*[42] am Strand von Pineda und die ersten Kämpfe, in Folge derer die Verteidiger aus den umliegenden Orten in die Flucht geschlagen und das Pfarrhaus eingenommen wird, bevor der Angriff auf das zentral im Ort gelegene Haus der Familie Coll selbst beginnt. Jaume Johan Coll berichtet, die Angreifer hätten zunächst nicht gewagt, das Haus zu betreten, da er selbst mit der Hakenbüchse von den Toren aus auf sie feuerte:

> »[…] e viu quon sen aportaren dos turchs si mes no que havia ferits daquexos dos o viu certament e finalment me meti en hun socol de volta grassa e no

39 Arxiu Històric Fidel Fita, Ms. 120, f. pre1v. [›pre‹ bezeichnet hier die unnummerierten Seiten vor dem Beginn der originalen Seitennummerierung]. Das Manuskript ist bisher nicht ediert. Längere Zitate aus der Beschreibung des Überfalls finden sich jedoch bei: Josep Maria Pons i Guri, Recull d’estudis d’història jurídica Catalana Vol. 1 (Textos i Documents 20), Barcelona 1989, S. 13-20.

40 Ebd., f. pre 1r.

41 Ebd., f. 7r.

42 Die Fusta war eine kleine Galeere, die im 16. Jahrhundert häufig von Freibeutern verwendet wurde. Das Attribut ›türkisch‹ folgt hier und im Folgenden allein der Quellensprache; zu den von Coll pauschal als ›Türken‹ bezeichneten Angreifern gehörten höchstwahrscheinlich auch nordafrikanische Seeleute. Den Namen des Kapitäns nennt Coll selbst nicht, erst im Jahr 1558 identifizieren Notariatsakten ihn mit dem mittlerweile berüchtigten osmanischen Flottenführer Turgut Reis, auch bekannt als ›Dragut‹ in der Schreibweise »Dergueterrays«. Vgl. J.M. Pons i Guri: Recull d’estudis d’història jurídica Catalana Vol. 1 (Anm. 39), S. 16, Fn. 6. Laut Eloy Martín Corrales ereignete sich der erste Überfall von Turgut Reis an der katalanischen Küste hingegen erst 1549. Vgl. Eloy Martín Corrales: Dragut, un corsario enemigo, admirado y temido, in: Studia Historica: Historia moderna 36 (2014), S. 70.

podentmen traure men tragueren ab foch e pensaren segons les demandes me feren que fossem dins en casa trenta o quoranta e no erem mes de tres e tingui sinch ores en dita ma casa e nuncha hagui soquors […].«[43]

[…] und ich sah, wie sie zwei Türken wegtrugen, wenn ich nicht mehr verletzt habe, als diese zwei, die ich sicher gesehen habe. Schließlich stellte ich mich auf eine breite Mauerbrüstung, und da sie mich nicht erreichen konnten, holten sie mich mit dem Feuer herunter und dachten – den Fragen zufolge, die sie mir stellten – dass wir im Haus dreißig oder vierzig [Personen] wären und wir waren [tatsächlich] nicht mehr als drei und ich hielt mich fünf Stunden in meinem besagten Haus und nie hatte ich Hilfe […].

Während in seiner Darstellung der Ereignisse die meisten übrigen Verteidiger Pinedas also bereits geflohen sind, leistet Coll selbst bis zum letzten Moment Widerstand. Offensichtlich war ihm hier besonders daran gelegen, seine eigene Tapferkeit herauszustellen. Dafür vergleicht er sich jedoch an keiner Stelle direkt mit anderen, sondern lässt stattdessen die angreifenden Freibeuter mutmaßen, bei den Verteidigern der Casa Coll handele es sich um ein Vielfaches der tatsächlich anwesenden Personen.

Die Selbstverortung über die Thematisierung von Tapferkeit bleibt auch im restlichen Eintrag der wesentliche Fokus seiner Erzählung. Nachdem Jaume Johan seinem Geschäftspartner Miquel Oliver aus Calella – der das Lösegeld für ihn zahlte – auch im Namen der ›Seinen‹ für die Befreiung aus der Gefangenschaft der Freibeuter gedankt (»perpetua obligacio yo e los meos«) und die Hoffnung geäußert hat, das Geschehene möge seinem Seelenheil und der Vergebung seiner Sünden dienen (»Placia a deu sia en remissio de mes pecats e salvatio de la mia anima«),[44] wendet er sich wieder der Schilderung der Kämpfe zu und berichtet von dem Tod des Angehörigen einer anderen angesehenen Familie.

So sei der ehrenwerte Miquel Vilana de Montrodon an Erschöpfung gestorben; die Schuld dafür lastet er aber nicht den Angreifern an, sondern »tot lo aplech de la gent nostra fu[gi] e fonchli forsat trobantse totsol«[45] also der Menge der ›unsrigen Leute‹, die geflohen waren und ihn allein zurückließen – womit wohl die eingangs erwähnten Verteidiger aus den benachbarten Dörfern gemeint sind. Das wiederum nimmt Coll dann zum Anlass, um sich

43 AHFF (Anm. 39), f. pre 1v.
44 Ebd.
45 Ebd.

selbst und seine Kinder (»Per co sia recort a mi e a mos fills«) davor zu warnen, auf die Befestigungen der Dörfer zu vertrauen, falls keine verlässlichen Männer (»homens segurs«) mehr da wären, um sie zu verteidigen, da alle *Guten und Treuen* getötet oder gefangen genommen wurden und die *Feigen* geflohen seien (»perquant e[ls] bons e fels maten o encativen e los coarts fugen«).[46] Diese Warnung hebt er dann aber sofort wieder auf eine höhere, transzendentale Ebene, begründet die Feigheit mit einem allgemein herrschenden Mangel an Glaube, Liebe und Karitas (»a causa que en nosaltres habita poca fe ni amor ni caritat en los proxims«) und bittet anschließend, Christus möge es gefallen, den Mut und die Tapferkeit der Seinen zu wandeln (»N.S. deu Jesucrist quins placia mudar nostros animos e coratges a servey seu. Amen.«).[47]

Bereits dieser kurze Eintrag zeigt auf eindrückliche Weise, auf wie vielen parallelen Ebenen eine auf der einfachen Unterscheidung tapfer/feige beruhende Kategorisierung der Selbstverortung dienen konnte. Im Zusammenhang und aus dem Kontext wird klar, dass es Jaume Johan Coll darum ging, seine eigene Tapferkeit nicht nur gegenüber den Angreifern, sondern vor allem im Unterschied zu den übrigen Einwohnern seines Ortes zu belegen und gleichzeitig seine Nähe zu den erwähnten Angehörigen seines Standes, dem verstorbenen Miquel Vilana de Montrodon und seinem Geschäftspartner Miquel Oliver aus dem Nachbarort Calella zu demonstrieren. Darüber hinaus sah er in dem Überfall Konsequenzen für das Verhältnis zu Gott. Es gelingt ihm, darin einerseits eine göttliche Mahnung an die gesamte christliche Gemeinschaft, andererseits in seiner Rettung aber auch ein positives Zeichen für sein eigenes Seelenheil zu lesen. Und schließlich sollten die dargestellten Relationen wiederum auch seinen Kindern und zukünftigen Leser*innen des Buches als tugendhaftes Beispiel dienen. So entsteht in wenigen Sätzen trotz dieser ausgestellten Vorbildlichkeit nicht etwa ein austauschbares Versatzstück über ständische Tugend, sondern eine neue Erzählung über den durch eine persönliche Erfahrung in besonderer Weise bewiesenen Platz innerhalb der eigenen Gemeinschaft. An keiner einzigen Stelle führt dieses mehrschichtige Einschreiben in »Gott und die Welt«[48] jedoch zu einem im Text ausformulierten Vergleich.

---

46 Ebd.

47 Ebd.

48 E. Kormann: Heterologe Subjektivität (Anm. 4), S. 89: »Ein Ich sagt sich, spricht sich, schreibt sich über das Andere, über Gott und Welt. Bei der Analyse von Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts müssen folglich auch Aussagen über Gott und über die Welt als möglicherweise selbstreferenziell betrachtet werden.«

Natürlich ließe sich auch in diesem Fall argumentieren, dass sowohl für das Bilden als auch das Erkennen der Kategorien eine vergleichende Operation notwendig gewesen sei, oder dass die Kategorisierung später die Voraussetzung für Vergleichspraktiken der adressierten Söhne gebildet habe; sicher belegen lassen sich solche vorausgehenden Vergleichspraktiken oder ›impliziten‹ Vergleichsaufforderungen anhand des Textes aber nicht. Außerdem ist mit der bloßen Annahme, den entsprechenden Relationierungen lägen Vergleichspraktiken zugrunde, noch nichts über die Funktion und Wirkungsweise der Vergleichspraktiken selbst gesagt. Welche Einsicht lässt sich also überhaupt aus der Beobachtung gewinnen, dass die Betonung der eigenen Qualität vor ›Anderen‹ bei Jaume Johan Coll nicht zur Ausstellung von Vergleichspraktiken auf der Textebene führte? Müsste die Darstellung der eigenen Verdienste im Kampf gegen ›die Türken‹ nicht noch wesentlich mehr Gelegenheit zur vergleichenden Betonung von Unterschieden und des eigenen ›Mehrwertes‹ geboten haben als die Einordnung in eine Liste verehrter Vorfahren wie im Fall von Giovanni Morelli?

Eine mögliche Erklärung wäre, dass die Unterschiede zwischen den gebildeten Kategorien und die eigene Zugehörigkeit zu ihnen dem Schreibenden so selbstverständlich erschienen, dass sie keiner vergleichenden Gegenüberstellung mehr bedurften. Nicht nur der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen, sondern auch der Standesunterschied zwischen dem Notar, Landbesitzer und Herrschaftsvertreter Jaume Johan Coll und seinen Geschäftspartnern einerseits und der überwiegend bäuerlichen Bevölkerung[49] andererseits könnte so groß gewesen sein, dass der Verfasser es nicht für nötig hielt, vergleichend zu zeigen, welcher Schicht er selbst angehörte und wer nun konkret zu den ›Tapferen‹ und wer zu den ›Feigen‹ zu zählen war. Dass diese Zugehörigkeiten nicht mit Hilfe von Vergleichen kommuniziert wurden, deutet somit nicht auf ein Vergleichsverbot, sondern vielmehr auf ei-

---

49 Ein im Rahmen der Machtübernahme im Vescomtat von 1527 von Jaume Johan Coll und seinem Vater March Coll erstelltes Rechtsdokument beschreibt eine Versammlung der Bewohner (»universitate hominum«) der Terme de Montpalau – die aufgrund der großen Entfernungen nicht mit Kirchenglocken, sondern Jagdhörnern zusammengerufen wurde – und zählt alle 240 Haushaltsvorstände auf, von denen gerade einmal 35 aus Pineda selbst stammten und mit Berufen wie Weber (*textor*) Zimmermann (*fusterius*), Hirte (*basterius*) oder Bauer (*agricultor*) identifiziert wurden. J.M. Pons i Guri: Les jurisdiccions dels vescomtats de Cabrera i de Bas, l'any 1527 (Anm. 37), S. 165.

ne strukturelle Grenze des Vergleichens hin.[50] Auch wenn schichtintern eine Gleichheit oder Ähnlichkeit angenommen wurde, so war doch die Beziehung zwischen den Schichten – oder hier genauer gesagt: Ständen – deshalb nicht automatisch eine Beziehung der Ungleichheit, vielmehr wurde das Verhältnis der Stände zueinander von der Annahme einer qualitativ zu verstehenden Andersartigkeit oder Wesensverschiedenheit bestimmt.[51]

Was bedeutet dies konkret für die Verwendung sprachlicher Mittel? Anders als das Vergleichen, das auf einer Kombination von Gleichheitsunterstellung und Differenzbeobachtung beruht, zieht die Kategorisierung Heintz zufolge einen scharfen Schnitt zwischen Gemeinsamkeit und Unterschieden und erlaubt eine klare Hierarchisierung, insbesondere bei binären Kategorisierungen wie der Unterscheidung zwischen den ›Tapferen‹ und den ›Feigen‹ im oben gezeigten Fall.[52] Eine derart eindeutige Differenz machte standesübergreifende Vergleiche nicht nur überflüssig, Vergleiche dieser Art hätten sogar das Potential gehabt, diese qualitativen Standesdifferenzen zu unterlaufen, was in keinem Fall im Interesse des Schreibenden sein konnte. Das alles erklärt jedoch noch nicht, warum dann Beziehungen innerhalb des eigenen Standes nicht häufiger mit Selbstvergleichen ausgedrückt wurden.

Die systemtheoretische Prämisse einer spezifischen Semantik vormoderner Gesellschaften hilft hier nur bedingt weiter. So beruhte Luhmann zufolge die Zuschreibung von Wert, Bedeutung und Wirksamkeit einer Äußerung in den primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften des vormodernen Europas auf dem sogenannten Amplifikationseffekt der Kommunikation, also (etwas verkürzt) auf der Generalisierbarkeit des Ausgesagten.[53] Darstellungen – auch jene des eigenen Lebens – galten somit nur dann als relevant, wenn sie sich verallgemeinern ließen. Gerade das Vergleichen ist aber laut

---

50 Zu strukturellen Grenzen des Vergleichens und ihrer Abhängigkeit von der Gesellschaftsform vgl. B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 27), S. 307. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt auch Franz-Josef Arlinghaus in Kapitel II am Beispiel von Burkhard Zink, S. 105.

51 Vgl. dazu: Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998, S. 693f.

52 B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 27), S. 309: »Dichotomien bzw. Duale sind eine Sonderform, indem sie zwei Kategorien in Termini einer binären Opposition zueinander in Beziehung setzen. […] Duale sind oft hierarchisch angelegt: Die eine Seite wird auf Kosten der anderen privilegiert.«

53 Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 173.

Luhmann ein Ausdrucksmittel, das Andersartigkeit betont und das Exemplarische stört.[54] Ähnlich wie die Annahme einer vorherrschenden Bescheidenheitstopik kann diese Hypothese jedoch nicht erklären, warum dann ausgerechnet in besonders ›exemplarischen‹ Erzählungen teilweise dennoch verglichen wurde, etwa in den im vorherigen Kapitel betrachteten autobiographischen Schriften von Klerikern, Nonnen und Mönchen des 12. Jahrhunderts.[55] Worin besteht also der entscheidende Unterschied zu dem autobiographischen Schreiben in Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts?

Trotzdem ähnlich – Vergleichen zur Relativierung der Fremddifferenz

Einen wichtigen Hinweis auf eine mögliche Antwort liefern einige wenige Fälle, in denen das Vergleichen auch in den Erzählungen der Haus- und Familienbücher an zentraler Stelle relevant wird. In diesen Fällen scheint der Vergleich nicht Differenz zu betonten, sondern ganz im Gegenteil vor allem dort aufzutauchen, wo Differenzen relativiert werden sollen. Anders als von Luhmann beschrieben, dient das Vergleichen an diesen Stellen zwar der Thematisierung, nicht aber der Hervorhebung, sondern vielmehr der Einhegung von Andersartigkeit und unterstützt die Generalisierbarkeit des eigenen Lebensberichts.

Ein gutes Beispiel hierfür sind die Aufzeichnungen von Tommaso di Carpegna (1570-1610), der ab 1586 Graf der kleinen, in den Marken gelegenen Besitzungen Gattara, Bascio, Miratoio und Scavolino war und seinen Nachkommen gleich drei verschiedene Bücher hinterließ.[56] Obwohl es sich bei ihm

54 Vgl. Ebd., S. 182: »Eine der wichtigsten Fragen ist: ob und ab wann und mit welchen semantischen Hilfen es dem Individuum erlaubt wird, zu betonen, daß es anders ist als alle anderen. In den Wertungsskalen der Tradition war dies nicht vorgesehen. […] Man kann seine eigene Einzigartigkeit – oder auch nur: daß man anders ist als die anderen – nicht kommunizieren, denn allein dadurch schon würde man sich mit den anderen vergleichen.«

55 Siehe Kapitel III.

56 Alle Bücher werden hier nach einer kommentierten Quellenedition zitiert, die von einem Nachfahren Tommasos herausgegeben wurde: Tommaso di Carpegna Falconieri (Hg.): Terra e memoria. I libri di famiglia dei conti di Carpegna-Scavolino (secoli XVI – XVII) (Studi montefeltrani. Fonti 1), San Leo 2000.

um einen Adeligen handelte, ist seinen Aufzeichnungen der Einfluss kaufmännischer Buchführung deutlich anzumerken[57] und angesichts der zahlreichen politischen und geschäftlichen Verbindungen und Abhängigkeiten der Familie gegenüber Zentren wie Florenz, Urbino und Rom auch nicht weiter verwunderlich.[58]

Am 21. Dezember 1594 begann Tommaso zeitgleich mit der Anlage von zwei zusammengehörigen Büchern. Das eine Buch führt in Listen den Besitz der Familie und die Regesten wichtiger Rechtsdokumente auf.[59] Das andere, wesentlich kürzere, aber umso aufschlussreichere Buch, enthält neben einem Stammbaum und den zwei Testamenten Tommasos vor allem ›Ratschläge der guten Regierung‹ (»Consigli di buon governo«).[60] In ihnen gibt Tommaso am Beispiel seines eigenen Lebens Empfehlungen zum tugendhaften Verhalten und guten Wirtschaften, vor allem aber zum Umgang mit Vasallen und Dienstherren. Obwohl Tommaso zu diesem Zeitpunkt bereits drei Söhne hatte, richten sich diese Ratschläge jeweils nur an einen einzigen, aber unbenannten Sohn (»figliol mio«).[61] Da jedoch nicht davon ausgegangen werden konnte, dass der erstgeborene Sohn auch überlebte, steht hinter derartigen Ansprachen in genealogischen Erzählungen nicht zwangsläufig die persönliche Beziehung zum erstgeborenen Sohn, sondern vielmehr die idealtypische Vorstellung eines männlichen Erben.

Tatsächlich ist das ganze Buch der Vorbereitung des eigenen Ablebens gewidmet. Tommaso selbst hatte bereits mit fünfzehn Jahren seinen eigenen Vater verloren und fortan mit den Konsequenzen seines ungeregelten und umstrittenen Erbantritts zu kämpfen gehabt.[62] Deshalb erklärte er bereits in

---

57 Besonders deutlich zeigt sich dieser Einfluss an Elementen wie der Bezeichnung der Bücher durch Buchstaben, neben den Einträgen eigens aufgeführte und summierte Geldbeträge und typischen einleitenden Formulierungen wie »Ricordo come«. Vgl. etwa ebd., S. 68 im »libro lettera T«.

58 Die kleine Grafschaft versuchte sich eine relative Unabhängigkeit zwischen dem Großherzogtum Toskana und dem Herzogtum Urbino zu bewahren. Tommaso di Carpegna war einer der wenigen Grafen, der tatsächlich in Gattara und Scavolino lebte, viele seiner Vor- und Nachfahren verbrachten den Großteil ihres Lebens in Florenz und Rom. Vgl. ebd., Introduzione, S. XXXI.

59 Ebd., S. 41.

60 Ebd., S. 2.

61 Ebd., S. 2.

62 Die schwierige Situation beim Erbantritt mit knapp 16 Jahren beklagt Tommaso an gleich mehreren Stellen. Zu den wesentlichen Problemen gehörten demnach ein anhaltender Streit mit seiner Stiefmutter und deren Sohn, Grenzstreitigkeiten mit den

der Vorrede, er mache die folgenden Ermahnungen für den Fall, dass er selbst nicht lange genug lebe, um seinem Sohn ähnliche Ratschläge ›mit lebendiger Stimme‹ (»con la voce viva«) zu geben. Obwohl er wisse, dass man gerade in Jugendjahren ungern derartige Erinnerungen höre, bitte er seinen Sohn, sie nicht zu vergeuden, immer wieder zu lesen und manches Mal zu überdenken (»non restare di leggerlo et considerarlo alcuna volta«).[63] Tommaso war mit dieser Motivation für die Anlage des Buches keineswegs allein, auch Giovanni Morelli hatte als Kind beide Eltern verloren und gab daher in seinen *Ricordi* neben der oben erwähnten genealogischen Erzählung nicht nur Ratschläge für den Fall seines eigenen verfrühten Ablebens, sondern ermahnte seinen Sohn gleichzeitig, seinerseits ähnliche Vorkehrungen für den eigenen Tod zu treffen.[64]

Doch die Art der Beschreibung bei Tommaso di Carpegna gibt zusätzlich eine Idee davon, wie sich der Verfasser die Nutzung des Buches vorstellte und damit einen wichtigen Hinweis auf die Konzeptualisierung der Lesepraktiken. Die Beschreibung des Buches als Ersatz für die eigene Stimme zeigt einerseits die große Autorität, die dem geschriebenen Wort beigemessen wurde, andererseits aber den anhaltend mündlichen Charakter der imaginierten Beziehung, in der das Werk nicht einfach als abgeschlossener Text gedacht

benachbarten, zu Florenz und Urbino gehörenden Herrschaften, Rechtsstreitigkeiten um das Erbe seiner leiblichen Mutter in Rom, vom Vater hinterlassene Schulden und marodierende Banditen. Vgl. ebd., S. 90f.

63 Ebd., S. 1: »Figliol mio. Ho giudicato debito del amore che ti devo portare et porto come patre, […] di lassarti alcuni avertimenti per conservatione del dominio de' tuoi castelli et governo de' tuoi vasalli, delle tue intrate et di te medesmo, acciò che, se non haverò tanto di vita da vederti capace sì che ti possa con la voce viva dare simili avisi, tu veda questi scritti, ad honore et benefitio tuo; però che pericolosissimo è passare prudentemente l'ettà giovenile, et per che particularmente in questa ettà malvolontieri si ascoltano i bon ricordi, o, uditi, si sprezzano, non conosciendo che sieno profittevoli, anzi molto più si confida in quel che la caldezza del sangue et la velocità del ingegnio allora ci detta; però ti prego caramente a non sprezzare quel pocho che vengo a dirti hora, et a non restare di leggerlo et considerarlo alcuna volta.«

64 Zunächst zählte er sieben Schäden (›danni‹) auf, welche die Familie durch den frühen Tod seines eigenen Vaters im Jahr 1374 erlitten habe, gefolgt von einer Reihe von Vorkehrungen, die aus seiner Sicht zu ihrer Vermeidung zu treffen seien. Vgl. V. Branca (Hg.): Giovanni di Pagolo Morelli (Anm. 12), S. 205f.: »[…] e per non lasciare così ignudo e abbandonato lo isventurato pupillo, i' seguirò in sette piccioli capitoli quello riparo e consiglio che sopra a ciascuna in disparte mi pare, secondo il mio povero intelletto, da seguitare e tenere, volendo pigliare alcuna favilla di rimedio secondo che oggi dà a noi questa vita ispinosa e crudele.«

wurde, sondern die Stimme des verstorbenen Vaters darstellte, die vom lesenden Sohn verlangte, nicht einmal, sondern immer wieder ›gehört‹ zu werden. Wieder erscheint die Aufforderung zum Lesen des Buches also nicht als eine Aufforderung zu einem beobachtenden Selbstvergleichen, sondern verlangt vielmehr eine Annahme und Verinnerlichung des Gesagten.

Aber anders als in den bisher betrachteten Fällen bleibt Tommaso in der Darstellung seines eigenen Verhältnisses zu Vor- und Nachfahr*innen nicht bei einem bloßen ›Einordnen‹ in ein einheitlich aufgebautes, genalogisches Gesamtbild, sondern markiert in der Gegenüberstellung deutliche Unterschiede, die erstaunlicherweise gerade seinen eigenen Vater als schlechtes Vorbild erscheinen lassen. So erklärt er in der Vorrede:

> »Che l'esperientia insegnierà ancora a te quanto s'ingannino i giovani ne' lor discorsi, et habbi questa picchola faticha per segnio non piccolo del dessiderio che porto di lassarti in quel stato migliore che mi serà posibile. Et sì come io so in questa parte di havere avanzato mio patre, poi che mi lassò debiti gravissimi et molt'intrichi con mia matrignia et fratelli, che per non lassarne a te alcuna parte, con molta faticha et travagli, et per la Dio gratia con mia reputatione, ho supiti; così incarico a te, a debito di prudentia et d'honore, di lassare a'tuoi descienti ala casa tua migliorata di conditione, acciò così salendo, possa onorare i presenti et noi altri passati.«[65]
>
> *Möge dir die Erfahrung noch lehren, wie sehr sich die Jungen in ihren Reden täuschen, und nimm diese Anstrengung [hier: dieses Werk/meine Ratschläge] als kein geringes Zeichen für den in mir getragenen Wunsch, dich in dem besten Zustand zurückzulassen, der mir möglich ist. Und da ich weiß, dass ich in diesem Bereich meinen Vater übertreffe, da er mir schwerste Schulden und viele Konflikte mit meiner Stiefmutter und meinen Brüdern hinterließ, welche ich mit viel Mühe und Arbeit und durch die Gnade Gottes mit meiner Reputation dir nicht zu hinterlassen verstand; so beauftrage ich dich, der Umsicht und Ehre geschuldet, deinen Nachkommen dein Haus in verbessertem Zustand zu hinterlassen, damit es auf diese Weise die Gegenwärtigen und uns, die Vergangenen, ehren möge.*

Das Selbstverständnis Tommasos als Vorstand von Haushalt und Familie beruhte also auf seinem Stolz, den eigenen Kindern eine bessere Situation zu hinterlassen, als sein eigener Vater ihm selbst hinterlassen hatte. An dieser Stelle kommt es zu einem der seltenen, wenn auch nicht voll ausformulierten

65 T.d. Carpegna Falconieri (Hg.): Terra e memoria (Anm. 56), S. 1f.

Selbstvergleiche mit einer markierten Differenz (›ich übertreffe meinen Vater‹), der auch die Vergleichshinsicht klar benennt (die finanzielle und rechtliche Situation des Hauses im Moment des Todes). Dieses Hervorheben der eigenen Leistung wird allerdings sofort dadurch eingehegt, dass Tommaso das Bestreben, den Familienbesitz verbessert an die nächste Generation zu übergeben, zu einer allgemeinen Vorschrift erklärt, deren Befolgen nicht nur seiner eigenen Memoria, sondern dem Nachruhm aller verstorbenen Familienangehörigen diene.

In gleicher Weise leitet Tommaso auch im Folgenden aus den eigenen Erfahrungen stets allgemeine Imitationsaufforderungen ab, ohne dass der Selbstvergleich voll ausformuliert wird. Wie er selbst (»onninamente«) solle der Sohn den Einfluss der Florentiner Vikare gering halten,[66] seinem Beispiel folgen und in der gleichen Weise (»che tu seguiti questo istesso modo«) Kriminelle überlisten[67] sowie ihn darin imitieren (»ti prego ad inmitarmi«), sich des Verkehrs mit den Frauen seiner Vasallen zu enthalten.[68] Umso deutlicher betont er jedoch den Unterschied zwischen der Situation des Familienbesitzes bei seinem Erbantritt im Vergleich zu dem Zustand, wie er hätte sein können, wäre sein Vater zu Hause geblieben und nicht in den Krieg gezogen:

> »Et sappi che l'esser stato mio patre venti anni et più in servitio de‹ prencipi di Toscana, mentre haveva i figli piccholi, senza riveder questi lochi, ne è avenuto che si sono perse molte famiglie de' vassalli, li castelli smantellati et ruinati, et l'intrate sciemate per metà, li poderi restati quasi inculti […]. Con tutto ciò la verità è più di quanto scrivo, et so certissimo che se mio patre fusse stato qua una parte del anno, harebbe lassato il doppio più entrata, li castelli sariano in piedi, vi sarebbano coltivationi et fabbriche, dove io trovai ogni cosa a contrario. Guardati, figliol mio, di non mai lassarti persuadere da piaceri o altra cagione a lassare di riveder spesso i tuoi lochi qua, altrimenti ruineranno, te lo replicho, ruineranno.«[69]

66 Ebd., S. 4: »Ho usato ancora non tenere vicarii del Stato di Firenze, et ho per bene che te ne astenghi onninamente […]«.

67 Ebd., S. 5: »Io ho usato, in casi simili, mostrare di non saperli o di trascurarli, tanto che si sieno assicurati, et poi con trattagiemme, a man salva, fattoli far prigioni. Lodo che tu seguiti questo istesso modo […]«.

68 Ebd., S. 7f: »[…] sappi ch'io ho fatta particulare professione di non mesticarmi carnalmente con donne de‹ vassalli, et ancor per quello ho potuto, ho hauto cura che si astenessero da ciò gl'ufitiali et ogn'altro di mia famiglia. Ti esorto et ti prego ad inmitarmi in questo pensiero […].«

69 Ebd., S. 10.

> *Und wisse, dass der 20-jährige Dienst meines Vaters für die Fürsten der Toskana, während er kleine Kinder hatte, ohne diese Orte wiederzusehen, dazu geführt hat, dass viele Vasallenfamilien verlorengingen, die Burgen zerstört und zu Ruinen wurden, die Einnahmen halbiert wurden und der verbleibende Besitz fast ganz brach liegen blieb […]. Bei alldem ist die Wahrheit mehr noch mehr [*hier: *noch schlimmer] als ich schreibe, und ich weiß mit größter Gewissheit, dass, wäre mein Vater einen Teil des Jahres hier gewesen, er das doppelte an Einnahmen hinterlassen hätte, die Burgen noch stünden, es Landwirtschaft und Handwerk gäbe, wo ich heute alles gegenteilig vorfinde. Siehe dich vor, mein Sohn, dich niemals durch Vergnügen oder einen anderen Grund davon abhalten zu lassen, häufig deine Besitzung hier wiederzusehen, andernfalls werden sie zu Ruinen, ich wiederhole, zu Ruinen.*

Der Vergleich zwischen einer tatsächlichen und einer hypothetischen Situation dient hier als Hintergrund für eine abschreckende Ermahnung. Ein direkter Selbstvergleich findet jedoch zunächst nicht statt. Die eigene Beziehung zum Vater wird erst in einem weiteren, etwas später verfassten Familienbuch wieder aufgegriffen, das mit dem 13. April 1596 datiert ist und eine Reihe kurzer genealogischer Erzählungen enthält. Sie stützen sich auf ältere Familienaufzeichnungen und beginnen mit Tommasos Urgroßvater.[70] Später erweiterte Tommaso sie um kurze Einträge zur Geburt und Taufe seiner eigenen Kinder.[71]

Anders als Giovanni Morelli ordnete Tommaso die Beschreibung seines eigenen Lebens jedoch nicht in die chronologische Abfolge der genealogischen Erzählung ein, sondern verfasste stattdessen erneut eine längere Vorrede, die sich dieses Mal nicht an einen einzigen Sohn, sondern seine Söhne[72] im Allgemeinen richtete. Hier kommt es zu einem überraschenden Wechsel seiner bisherigen Selbstdarstellung: Hatte er in den Ratschlägen zur ›guten Regierung‹ noch sich selbst als ideales Vorbild präsentiert, bezeichnete er in der Vorrede der genealogischen Erzählung seine eigenen Taten ausdrücklich als nicht imitationswürdig:

---

70 Ebd., S. 93.

71 Ebd., S. 101.

72 Die Ansprache »Figlioli« könnte zwar auch mit ›Kinder‹ übersetzt werden, da sie jedoch im Kontext einer Schilderung männlicher Standesvorbilder steht, scheint die Übersetzung ›Söhne‹ in diesem Fall plausibler.

»Figlioli carissimi. Poi ch'io cognioscho di non vi poter lassare actioni da inmitarmi, nelle quali doveste sperare di onorare voi stessi et la casa nostra, ho voluto rapresentarvi quelle di mio patre et zii, sì per che da queste siate stimolati di dovere inpiegarvi ad operare onoratamente, come per che dessidero si vada seguitando di far così memoria de gl'altri desciendenti, che servirà ad ostentatione del antichità di casa, et a reputatione di quelli che si seranno mostrati di più valore.«[73]

Geliebte Söhne! Da ich weiß, dass ich euch keine Taten hinterlasse, in welchen ihr mich imitieren und hoffen könntet, euch selbst und unser Haus zu ehren, wollte ich euch jene meines Vaters und meiner Onkel darstellen, sowohl damit ihr durch sie angespornt seid, euch immer darum bemühen zu müssen, ehrenhaft zu handeln, als auch weil ich wünsche, dass man auf diese Weise fortfahre der anderen Nachkommen zu gedenken, was der Zurschaustellung des Alters des Hauses und der Reputation derjenigen dienen wird, welche sich von größerem Wert gezeigt haben werden.

Obwohl er sich also zwei Jahre zuvor noch dafür gerühmt hatte, durch eine Verwaltung des Familienbesitzes den eigenen Vater übertroffen zu haben, und obwohl dieser ihm das Familienerbe in einem desaströsen Zustand hinterlassen hatte, erklärt Tommaso ihn in diesem späteren Buch also trotzdem zu dem besseren Vorbild für das Leben seiner Nachkommen. Der Grund für diesen scheinbaren Widerspruch liegt jedoch nicht in einem Sinneswandel, sondern darin, dass es Tommaso in diesem genealogischen Werk weniger um gutes Regieren und Wirtschaften als vielmehr um sein adeliges Standesideal ging, demzufolge Ruhm und ritterliche Ehre auf dem Schlachtfeld bewiesen werden müssten. Tommaso selbst hatte dazu allerdings aufgrund der zahlreichen zu regelnden Probleme bei Erbantritt seiner Ansicht nach nicht die Möglichkeit gehabt, was er direkt in der Vorrede mit einer erneuten Aufzählung aller Hindernisse eindrücklich zu belegen versuchte.[74] Das wesentliche Problem am frühen Tod des eigenen Vaters war aus seiner Sicht also nicht der prekäre Zustand des Familienbesitzes an sich, sondern vielmehr, dass diese Lage dazu geführt hatte, dass er, Tommaso, nicht wie der Vater und alle Vorfahren in den Krieg ziehen konnte.

Diese Differenz zwischen dem eigenen Leben und des im Vorbild des Vaters und der übrigen männlichen Vorfahren verkörperten Standesideals

73 T.d. Carpegna Falconieri (Hg.): Terra e memoria (Anm. 56), S. 89.
74 Ebd., S. 90f.

ist der Grund für die an dieser Stelle verwendeten, ansonsten eher seltenen Selbstvergleiche, die letztendlich darauf abzielen, diesen Unterschied nicht nur zu begründen, sondern aufzulösen oder zumindest zu relativieren. So betont Tommaso, dass er nicht aus fehlendem Willen (»difetto di voluntà«) darauf verzichtet habe, *wie alle vorangegangenen Herren* (»secondo hanno fatto tutti i signiori passati«) Ehre und Reputation in der Fremde zu suchen, sondern nur aufgrund der zahlreichen Hindernisse. Dem Wesen, *seiner Natur nach*, sei er aber trotzdem zum Waffendienst geneigt und geeignet gewesen (»essendomi sentito per natura inclinatissimo al arme«).[75] Gegen seine ritterliche Natur zu handeln war für Tommaso jedoch mehr als ein bloßer Zwang der Umstände. Schließlich ermögliche sein Verzicht, dass seine Söhne und übrigen Nachkommen *ihrer Natur* wieder folgen könnten:

> »[…] se havessi seguitato la mia inclinatione d'inpiegarmi al arme, et non preso una buona cura di allegerir la casa da tante gravezze, si può credere che haria ricevuto notabil danno nelle facultà et nella giureditione. Questo sia detto senza iattanza alcuna, ma solo per escusarmi appo voi altri miei figlioli, et gl'altri desciendenti, se non ho cercato quella reputatione et onore, fuora, che hanno fatto i signiori passati, et si come m'ingegnierò lassare a voi altri indirizzo da poter ciò fare, così dessidero et vi prego a farlo et per voi et per me.«[76]
>
> *[…] wenn ich meiner Neigung gefolgt wäre, mich dem Waffendienst zu widmen und nicht gute Sorge dafür getragen hätte, das Haus um so viele Lasten zu erleichtern, so kann man glauben, dass es großen Schaden sowohl in den Befugnissen als auch der Rechtsprechung genommen hätte. Dies sei ohne jede Überheblichkeit gesagt, sondern nur um mich vor euch, meinen Söhnen und den anderen Nachkommen zu entschuldigen, da ich nicht diese Reputation und Ehre in der Fremde gesucht habe, was die vergangenen Herren taten und da ich mich bemühte, euch anderen die Gelegenheit zu hinterlassen, dies zu tun, so wünsche und bitte ich euch, es sowohl für euch als auch für mich zu tun.*

Für die eigene Selbstverortung ist diese mehrschichtige Argumentation essentiell: Sie erlaubt Tommaso trotz seines standesungemäßen Lebens sich

75 Ebd., S. 89f.: »Hor non voglio lassare di dire, che se io non mi sono inpiegato a cercar fuora onore et reputatione, secondo hanno fatto tutti i signiori passati, non è già stato per difetto di voluntà, essendomi sentito per natura inclinatissimo al arme […].«

76 Ebd., S. 91.

dem Wesen nach in die Reihe seiner männlichen Vorfahren einzuordnen und trotzdem – zumindest in gewissen Bereichen – als Vorbild gelten zu dürfen – ja womöglich durch sein besonderes Opfer, nämlich zum Wohle der Familie ein ›widernatürliches‹ Leben gewählt zu haben, insgeheim gar als besonders tugendhaftes Beispiel zu gelten.

Dass seine eigenen Nachkommen unter den richtigen (von ihm geschaffenen) Bedingungen zu guten Rittern und ruhmreichen Kriegern werden würden, steht dabei für ihn außer Frage, weshalb er im oben zitierten Beginn seiner Vorrede auch ganz selbstverständlich im abgeschlossenen Futur von seinen Nachkommen als denjenigen spricht, ›welche sich von größerem Wert gezeigt haben werden‹ (»quelli che si seranno mostrati di più valore«).[77] Auch in diesem angedeuteten Selbstvergleich ist wieder kein tatsächlicher Wesensunterschied zwischen ihm und den Nachkommen angesprochen, sondern nur der Unterschied zwischen den Möglichkeiten, diesen Wert durch Taten zu beweisen. Hier zeigt sich ein wichtiger Unterschied zu der im Eingangskapitel besprochenen Thematisierung der Vater-Sohn-Abfolge in *Dichtung und Wahrheit*, in welcher Goethe die Differenz zwischen dem eigenen Leben und dem seines Vaters nicht nur auf die Umstände, sondern auch auf eine Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zurückführt.[78]

Die Ähnlichkeit zwischen Tommasos eigener ›Natur‹ und der seiner imaginierten Nachkommen ist hingegen so weitreichend, dass er sie sogar bitten kann, in seinem Namen zu handeln (»vi prego a farlo et per voi et per me«)[79] und somit gewissermaßen stellvertretend seinen Verzicht ausgleichen, indem sie eben genau jenes Leben führen, das er unter anderen Umständen selbst geführt hätte. Hinter diesem Ausdruck scheint somit die Vorstellung zu stehen, dass die allein dem Schicksal geschuldete Differenz zwischen den eigenen Taten und denen seiner Vorfahren auch nach seinem Tod noch aufgelöst werden könne. Die Gefahr des Ausschlusses aus dem Kreis imitationswürdiger Vorfahren wird so gebannt und seine individuelle Leistung bei der Ausfüllung seiner gesellschaftlichen Position gleich auf mehrfache Weise verteidigt. Die für die inklusive Selbstverortung potenziell gefährliche Differenz oder besser noch ›Unähnlichkeit‹ zwischen seinem eigenen Verhalten und dem seiner Vorfahren jedoch in dieser Weise zu relativieren und umzudeuten, erfordert wiederholtes Vergleichen, welches durch die Verschiebung

---

77 Ebd., S. 89.
78 Siehe Kapitel I, S. 39f.
79 T.d. Carpegna Falconieri (Hg.): Terra e memoria (Anm. 56), S. 91.

der Vergleichshinsichten Ordnung schafft: Dem Verhalten nach sei er zwar ungleich, dem Wesen nach aber gleich.

Wie bereits die Auseinandersetzung mit Texten des 12. Jahrhunderts gezeigt hat,[80] spielt zeitlicher Abstand in den vormodernen Selbstvergleichen keine entscheidende Rolle. Das Selbstverständnis, demzufolge der eigene Lebensbericht sowohl für jedweden überlebenden Sohn als auch für alle zukünftigen männlichen Nachkommen im selben Maße relevant sei, verweist auf eine Wahrnehmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in der das Vergehen von Zeit allein keine wesentliche Veränderung mit sich bringt.[81] Aus Forschungssicht ermöglichen natürlich gerade die über mehrere Generationen hinweg geführten Haus- und Familienbücher, nicht nur zahlreiche Kontinuitätsbrüche und Krisen, sondern gerade auch den kontinuierlichen Wandel von Schrift- und Ausdrucksformen zu beobachten. Die Schreibenden selbst machten diesen Wandel jedoch gerade nicht zum Thema, im Gegenteil dienten die Aufzeichnungen vielmehr der Repräsentation einer überzeitlichen genealogischen Kontinuität.[82]

Wie zumindest die hier analysierten Beispiele zeigen, stützte sich diese Kontinuitätserzählung ganz wesentlich auf die Idealvorstellung einer männlichen Erbfolge. Das bedeutet jedoch nicht, dass Frauen an den Schreibpraktiken und ihrer Vermittlung keinen Anteil gehabt hätten. So zeigt sich etwa am Beispiel der Florentiner Familie Morelli, dass Matteo Morelli (1510-1571) seine ersten Einträge in Büchern hinterließ, die zwar dem Besitz nach seinem Vater oder Großvater zugeordnet waren, tatsächlich jedoch unter anderem auch von seiner Mutter Cornelia Buondelmonti geführt wurden.[83] In vielen Fällen endete die Arbeit an einem bestimmten Familienbuch zudem nicht mit dem Tod des ursprünglichen Besitzers, sondern wurde von späteren Generationen fortgesetzt und stetig neuen Nutzungsbedürfnissen angepasst. So finden sich

80 Siehe Kapitel III, S. 129.

81 Vgl. dazu Reinhart Kosellecks These, dass sich das *Ancien Régime* der Historizität im Sinne einer *Historia Magistra Vitae* dadurch auszeichnete, die Geschichte als eine Ansammlung von Exempeln zu denken. Reinhart KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1979, S. 38ff.

82 Zu Haus- und Familienbüchern als Mittel zur Stiftung generationenübergreifender Kontinuität im Angesicht konfessioneller Umbrüche vgl. Christian KUHN, Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur. Die Nürnberger *Tucher* im langen 16. Jahrhundert (Formen der Erinnerung 45), Göttingen 2010, S. 490f.

83 Vgl. beispielhaft den Wechsel unterschiedlicher Hände in dem *Giornale di spese di chasa* aus den Jahren 1527 bis 1529. ASF, GPA (Anm. 20), Nr. 76/II.

im oben erwähnten Buch von Jaume Johan Coll aus Pineda zahlreiche spätere Anmerkungen seines Sohnes Jaume Joseph, der nicht nur neue Einträge hinzufügte, sondern auch die bereits bestehenden Einträge seines Vaters durch Marginalien und Nachträge ergänzte und somit neu strukturierte.[84]

Nur selten werden der Wechsel der Hände oder der zeitliche Abstand zwischen Eintrag und Nachtrag kommentiert – die Schreibpraktiken spiegeln somit in gewisser Weise die Zeitlichkeit auf narrativer Ebene. Alle Personen in der genealogischen Erzählung – vergangene, zukünftige und gegenwärtige – können gleichermaßen Teil der Selbstverortung werden und lassen sich – wie die verschiedenen Hände innerhalb des Buches – bei Bedarf ergänzen und in eine neue Reihenfolge bringen. Der Vater ist in der genealogischen Erzählung zwar das naheliegendste Vorbild und eine lange Abstammungslinie ein wichtiger Ausweis für das Prestige der eigenen Familie, anders als in der im vorangegangenen Kapitel besprochenen klösterlichen Meister-Schüler-Beziehung besteht aber keine feste (zur göttlichen Offenbarung zurückführende) Imitationsreihe.[85] Es gilt daher umso mehr, sich innerhalb des großen genealogischen Gesamtbildes aller Familienangehörigen auf eigene Weise als besonders imitationswürdiges Beispiel zu beschreiben.

Teil des ›Autobiographischen‹ sind daher wiederum nicht nur die Abschnitte, die konkret die eigene Lebensgeschichte behandeln, sondern auch das für die Wirkung dieser Elemente neu angepasste Gesamtgefüge. Gerade die kontinuierliche Neuordnung bereits bestehender Texte durch die folgenden Generationen in den Haus- und Familienbüchern zeigt hier wieder, dass ›Inklusionsindividualität‹ sich nicht einfach darin erschöpft, bereits bestehende Versatzstücke der genealogischen Erzählung einfach nur ›vorbildhaft‹ zu reproduzieren, sondern vielmehr sie entlang eines eigenen Erzählstranges so anzuordnen und neu zu interpretieren, dass sie den (gelungenen) Weg der eigenen gesellschaftlichen Inklusion besonders betonen. Ähnlichkeit als Ziel der eigenen Selbstbeschreibung ist also im Resultat nicht gleichbedeutend mit unpersönlicher, ›exemplarischer‹ Austauschbarkeit.

Selbstvergleiche müssen in den hier betrachteten Texten dafür aber nur in den wenigsten Fällen ausformuliert werden, da zwischen den Mitgliedern

---

84 Vgl. beispielhaft AHFF (Anm. 39), f. 28v. Eine zweite Hand hat hier Marginalien und einen längeren Nachtrag hinzugefügt. Die Autorenschaft von Jaume Joseph lässt sich nur indirekt daran ablesen, dass er in dem mit ›nota‹ gekennzeichneten Nachtrag March Coll, den Vater von Jaume Johan, als seinen Großvater bezeichnet (»mon avi«).

85 Siehe Kapitel III, S. 137.

derselben Familie eine besonders offensichtliche Ähnlichkeit besteht. Oder, um es mit den von Foucault beschriebenen vier Arten der Ähnlichkeit zu sagen: Obwohl in dem durch das Spiel von Sympathie und Antipathie gebildeten Raum des vormodernen Denkens zwar alle Dinge einander ähnlich und alle Arten der Ähnlichkeit miteinander verkettet sind,[86] erfordert die Bezeichnung einer konkreten Ähnlichkeit innerhalb dieses Raums unterschiedliche Signaturen.[87] Während eine Ähnlichkeit, die beispielsweise nach dem Prinzip der *aemulatio* (Ähnlichkeit entfernter Dinge, ortlose Nachbarschaft)[88] funktioniert, erst aus der unendlichen Vielzahl der existierenden Spiegelungen ausgewählt werden muss – etwa indem auf sie sprachlich durch eine *analogia* verwiesen wird[89] – ist die *convenientia* (Ähnlichkeit benachbarter Dinge) enger durch den Raum begrenzt und daher bereits wahrzunehmen, wenn zwei Dinge direkt hintereinanderstehen.[90]

Im Vergleich zu einem im vorangegangen Kapitel von Lena Gumpert verhandelten Beispiel aus dem 12. Jahrhundert hieße das: Auch wenn der große zeitliche Abstand im Selbstvergleich des Mönches Abaelard mit dem antiken Gelehrten Origenes[91] kein Hindernis für die Darstellung von Ähnlichkeit bedeutete, so war diese Ähnlichkeit unter der Vielzahl möglicher Paarungen trotzdem nicht genauso selbstevident und frei von zu verhandelnden Differenzen wie die durch persönliche, verwandtschaftliche und räumliche Nachbarschaft ohnehin als selbstverständlich aufgefasste Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn, die außerdem nicht einem gelehrten Publikum, sondern meist nur einem familieninternen Adressat*innenkreis

---

86 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge (Anm. 34), S. 55: »Die Souveränität des Paares Sympathie – Antipathie, die Bewegung und die Verbreitung, die es vorschreibt, geben allen Formen der Ähnlichkeit Raum.«

87 Ebd., S. 56ff.

88 Ebd., S. 49: »In der aemulatio gibt es etwas wie den Reflex oder den Spiegel; in ihr antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander.«

89 Ebd., S. 59: »Die *aemulatio* kann man an der Analogie erkennen: die Augen sind Sterne, weil sie das Licht auf den Gesichtern wie Sterne in der Dunkelheit verbreiten und weil die Blinden in der Welt das sind, was die Klarsichtigsten in dunkler Nacht sind.«

90 Ebd., S. 47: »Diese Ähnlichkeit ist eine doppelte, sobald man versucht, sie herauszuschälen: Ähnlichkeit des Ortes, des Platzes, an den die Natur zwei Dinge gestellt hat, folglich Ähnlichkeit der Eigenheiten; denn in diesem natürlichen Behältnis, der Welt, ist die Nachbarschaft keine äußerliche Beziehung zwischen den Dingen, sondern Zeichen einer zumindest dunklen Verwandtschaft.«

91 Siehe Kapitel III, S. 130f.

mitgeteilt wurde. Dementsprechend wäre die Selbstverortung in den betrachteten Selbstzeugnissen des 12. Jahrhunderts stärker auf das Vergleichen angewiesen, um Relationen überhaupt erst zu evozieren, als die meist im festen Rahmen genealogischer Erzählungen verlaufende Selbstverortung in Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts.

Trotzdem kann dem Selbstvergleichen auch in Haus- und Familienbüchern eine ordnende Funktion zukommen, und zwar vor allem dann, wenn die selbstverständliche Ähnlichkeit des eigenen Lebens zu dem der verehrten Vorbilder durch eine schwer zu ignorierende Differenz gefährdet zu sein scheint. Erst dann erfordert das Widerlegen dieser Differenz, unterschiedliche Ebenen in der eigenen Selbstrelationierung vergleichend zu unterscheiden. Beiden untersuchten Textformen ist also gemein, dass Praktiken des (Selbst-)Vergleichens vor allem dann auftreten, wenn es um die Verhandlung von möglichen Differenzen geht. Wie oft Differenzen auftreten und wie sie verhandelt werden ist jedoch je nach Fall verschieden, da sich die ihnen hauptsächlich zugrundeliegenden Ähnlichkeitsannahmen unterscheiden. Während Vergleiche in den Haus- und Familienbüchern eher der Relativierung und Negierung von Differenzen dienen, erlaubt die anders gelagerte Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Vergleichsobjekten in den autobiographischen Texten der Kleriker, Nonnen und Mönche des 12. Jahrhunderts teilweise sogar, die im Selbstvergleich verhandelte Differenz für die Betonung der eigenen (größeren) Gottesnähe zu nutzen. Möglich wird dies durch die den Vergleichen mit heiligen Personen zugrundeliegende Ähnlichkeitsannahme der *aemulatio*, die im Gegensatz zur Annahme der *convenientia* mehr Spielraum für Hierarchisierungen lässt.[92]

Auf Grundlage dieser Schlussfolgerungen und unter der Prämisse, dass das Vergleichen in der Vormoderne durch das vorherrschende Denken in Ähnlichkeiten bestimmt wurde, lassen sich nun auch begründete Vermutungen darüber anstellen, wie einige jener Praktiken des Selbstvergleichens strukturiert waren, die zwar nicht direkt im Text abgebildet werden, aber dennoch

92 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge (Anm.34), S. 49: »Dennoch läßt die *aemulatio* die beiden reflektierten Gestalten, die sie einander gegenüberstellt, nicht untätig. Es kommt vor, daß die eine schwächer ist und den starken Einfluß derjenigen aufnimmt, die sich in ihrem passiven Spiegel reflektiert.« Hingegen beschreibt Foucault die *convenientia* als »zur Ordnung der Konjunktion und der Anpassung« gehörig, die der Assimilierung diene und »Extreme in Distanz« halte. Ebd., S. 47f.

plausibel sind. Vom Imitieren war bis jetzt nur im Sinne einer ›Vergleichsaufforderung‹ die Rede. Doch war diese Praxis überhaut so konzipiert? Oder anders gesagt: Welche Art des Selbstvergleichens erwartete Tommaso di Carpegna von seinen Nachkommen, wenn er sie wiederholt dazu aufrief, ihn oder andere Vorfahren zu imitieren? Jörg Sonntag und Gerald Schwedler definierten das Imitieren im Mittelalter als facettenreiche Praxis, die von »einem (in der Immanenz verbleibenden) bloßen Nachahmen bis hin zu einem wirklichen (in die Transzendenz ausgreifenden) Verheiligungsakt« reichen konnte.[93] In letzterem Fall sei es sogar vorgekommen, dass die Imitation sich gewissermaßen selbst aufhob und der*die Imitierende zur Verkörperung der imitierten Person selbst wurde.[94]

Eine derartige Tiefenwirkung des Imitierens, die zumindest konzeptionell Identität und die vollkommene Auflösung der Unterschiede zum Ziel hatte, entspricht vermutlich nicht der Vorstellung Tommasos, da er lediglich die Nachahmung bestimmter Handlungen einforderte. Diese Handlungen wurden zwar als Ausdruck eines bestimmten Wesens verstanden, konnten dieses Wesen selbst aber nicht verändern. Schließlich sah sich Tommaso als Krieger, obwohl er im Leben nicht die Möglichkeit gehabt hatte, das ritterliche Verhalten seiner Vorfahren zu imitieren. Trotz dieser Einschränkung war das Imitieren bestimmter Handlungen für ihn so bedeutend, dass er es von den eigenen Söhnen einforderte. Welchen Wert also hatte das Imitieren, wenn es nicht dazu diente, eine weitreichende Veränderung herbeizuführen und so zu werden wie das Vorbild?

Auch hier hilft die Einsicht, dass aus Sicht von Tommaso di Carpegna ohnehin kein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und seinen Verwandten bestand, der hätte ausgeglichen werden müssen. Ähnlichkeit war nicht das Ziel, sondern die Prämisse des Imitierens. Somit ist das von Tommaso geforderte Imitieren gar nicht als ›Praxis des Angleichens‹ konzipiert. Ähnlichkeit musste nicht erst ›hergestellt‹, sondern vielmehr ›aufgedeckt‹ und ›gezeigt‹ werden. In diesem Sinne meint Imitieren also nicht ›sich gleich machen‹, sondern die Wesensähnlichkeit mit den Vorfahren sowohl in der Lektüre des autobiographischen Textes als auch in der Nachahmung der Handlung selbst zu

93 Gerald Schwedler/Jörg Sonntag: Imitieren. Mechanismen eines kulturellen Prinzips im europäischen Mittelalter. Eine Einführung, in: Andreas Büttner et al. (Hg.), Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 82), Köln/Weimar/Wien 2018, S. 10.

94 Ebd., S. 10.

erkennen und als Bestätigung und Beschreibung des eigenen Wesens anzunehmen. Rein theoretisch wäre diese Schlussfolgerung natürlich ein Ähnlichkeitsurteil, das auf dem Vergleich von zwei Objekten beruht.[95] Da das Ergebnis dieses Vergleiches – die Wesensähnlichkeit unter gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Familienmitgliedern – jedoch für Tommaso bereits im Voraus feststand, bestand für ihn keine Notwendigkeit, seine Imitationsaufforderung als eine Aufforderung zum Selbstvergleichen zu formulieren. Oder anders gesagt: Unabhängig von den tatsächlichen bewussten Vorgängen muss die Vorstellung jemanden nachzuahmen, konzeptionell nicht immer mit der Vorstellung eines Selbstvergleichens verbunden gewesen sein.

Die Suche nach Ähnlichkeiten zwischen dem eigenen Leben und dem dargestellten kann natürlich auch eine wichtige Motivation für die Lektüre moderner Autobiographien sein. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob diese Ähnlichkeitssuche nicht schon aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Differenzierung in der Moderne häufiger konzeptionell mit Praktiken des Vergleichens verbunden ist oder zumindest das Vergleichen selbst häufiger zum Thema macht. Die Haus- und Familienbücher richteten sich nur an eine kleine Leser*innenschaft, von der sie bereits größtmögliche Ähnlichkeit annahmen. Angehörige eines anderen Standes hätten bei der Lektüre von Tommasos Lebensbericht vermutlich keinen Vorteil darin gesehen, Ähnlichkeiten mit ihrem Verfasser zu suchen. Mit dem Zurücktreten der Stratifikation als primäre gesellschaftliche Differenzierungsart müssten Standesgrenzen jedoch auch seltener strukturelle Grenzen des Vergleichens darstellen. Sollte es also zutreffen, dass moderne Autobiographien häufiger zu Selbstvergleichen anregen, dann möglicherweise nicht nur deshalb, weil sie sich meist an eine größere Leser*innenschaft richten, sondern auch, weil Leser*innen bei ihrer Lektüre nun auch unabhängig von ihrer eigenen gesellschaftlichen Position und ihrer persönlichen Nähe zur dargestellten Person ein Interesse daran haben könnten, sich selbst mit dieser Person ins Verhältnis zu setzen.[96]

---

95 Zu Ähnlichkeitsurteilen vgl. Johannes ENDRES: Unähnliche Ähnlichkeit. Zu Analogie, Metapher und Verwandtschaft, in: Martin GAIER/Jeanette KOHL/Alberto SAVIELLO (Hg.), Similitudo. Konzepte der Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit, München 2012, S. 29-58, hier S. 31f.

96 Erst unter diesen Bedingungen konnten dann im 19. Jahrhundert auch Werke wie Goethes *Dichtung und Wahrheit* zu ›nationalen‹ Vorbildern avancieren. Siehe dazu Kapitel V, S. 217.

Trotzdem unverändert – Vergleichen zur Relativierung der Selbstdifferenz

Autobiographische Texte stellen nicht nur Relationen zwischen dem Selbst und Anderen her, sondern sind auch eine selbstreflexive Rückschau auf das eigene Leben. Dieser Umstand führt wiederum zu einer besonderen Form des Selbstvergleichens: dem Vergleich zwischen dem gegenwärtigen und vergangenen Formen des eigenen Selbst. Die oben beschriebene Prämisse der grundsätzlichen Ähnlichkeit benachbarter Dinge müsste allerdings auch Auswirkungen darauf gehabt haben, wie sich das Selbst mit sich selbst verglich.

Besonders deutlich lässt sich dies an einem weiteren Beispiel aus dem 16. Jahrhundert beobachten, dem *Libro de la vida y costumbres* des andalusischen Hidalgos Alonso Enríquez de Guzmán (1499-1547?).[97] Anders als Tommaso di Carpegna richtete sich der Lebensbericht des kinderlosen Guzmán jedoch nicht an die eigenen Nachkommen, sondern an einen kleinen Kreis adeliger Gönner*innen, denen er Abschriften des Manuskriptes zukommen ließ.[98] Dieser für ein höfisches Publikum geschriebene Verdienstbericht orientiert sich zwar stellenweise an literarischen Vorbildern wie den *Epístolas familiares* von Antonio de Guevarra,[99] dennoch beobachtete bereits Rainer Goetz in seiner Studie zur spanischen Autobiographie des *Siglo de Oro* mehr Ähnlichkeiten mit einer mittelalterlichen Chronik.[100] Das Werk gleiche einem »sixteenth century scrapbook« und werde nur lose durch die autobiographische Le-

97 Hayward Keniston (Hg.): Alonso Enríquez de Guzmán, Libro de la vida y costumbres (Biblioteca de Autores Españoles CXXVI), Madrid 1960. Die kritische Edition von Hayward Keniston bezieht beide noch existierenden Manuskripte in der Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2099 und der Biblioteca Nazionale di Napoli, I. F. 47 mit ein und ist daher älteren Editionen vorzuziehen.

98 Neben seinem eigenen Manuskript lässt sich aus den Angaben Guzmáns selbst auf die Existenz von mindestens vier Abschriften schließen, die er der Herzogin von Alba María Enríquez de Toledo y Guzmán, dem Sohn des Vizekönigs von Neapel García de Toledo Osorio, dem Grafen von Salinas Diego Sarmiento und dem Kronprinzen und späteren König Felipe II. widmete. Vgl. H. Keniston (Hg.): Alonso Enríquez de Guzmán: Libro de la vida y costumbres Guzmán (Anm. 97), S. 293.

99 Vgl. Augustín Redondo: Une source du »Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán«: les »Epístolas familiares« d'Antonio de Guevara, in: Bulletin Hispanique 71 (1969), S. 174-190.

100 Rainer Goetz: Spanish Golden Age. Autobiography in Its Context (Romance Languages and Literature 203), New York u.a. 1994, S. 119.

bensgeschichte des Autors zusammengehalten.[101] Tatsächlich handelt es sich um eine kontinuierlich erweiterte Sammlung vielfältiger Textformen, darunter Dialoge, Briefkopien und Gedichte, die Guzmán nachträglich mit kurzen erzählenden Passagen verband und kommentierte. Damit ist das *Libro de la vida y costumbres* stilistisch ähnlich heterogen wie die Haus- und Familienbücher und war wie diese nur für eine sehr kleine Leser*innenschaft bestimmt.

Direkt zu Beginn seines Buches schildert Guzmán das aus seiner Sicht bestimmende Dilemma seines eigenen Lebens, welches er kontinuierlich beklagt und damit zugleich idealisiert.[102] So sei er vaterlos, arm an Besitz, doch reich an Abstammung gewesen (»syn padre y pobre de hazienda y rico de linaje«).[103] Diese Abstammung führte er über mehrere Generationen auf die Königshäuser von Kastilien und Portugal zurück.[104] Er verschwieg jedoch in diesem Zusammenhang, dass die von ihm beschriebene Abstammungslinie über mehrere, unehelich geborene Personen führte.[105] Trotzdem zog er 1518 mit gerade einmal 18 Jahren an den Hof von Kaiser Karl V. und forderte dort mit Verweis auf seine Abstammung verschiedene Privilegien ein, die ihm zu-

101 Ebd., S. 107. Zu einem ähnlichen Schluss kam auch Elide Pittarello: El nuevo mundo en el discurso nuevo del ›libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán‹, in: Edad de oro 10 (1991), S. 155-166, hier S. 163: »[...] la historia, en lugar de desarollarse cronológicamente, se cristaliza en distintas versiones autógrafas del mismo período americano, transformando el libro de la vida en una especie de archivo personal.«

102 Dass Guzmán so offen über sein mehrfaches Scheitern sprach, lässt sich mit der Notwendigkeit seiner Position erklären, sich Privilegien bei Hof durch besondere Dienste für die Krone verdienen zu müssen. Auch wenn das *Libro* anders als die *Relaciones de méritos y servicios* nicht auf die Verleihung eines bestimmten Privilegs zielte, so war es doch mit der Hoffnung auf Anerkennung in einem kleinen Kreis mächtiger Gönner verfasst und darauf bedacht, die Bedeutung der dargestellten Verdienste durch eine besondere Betonung der überstandenen Gefahren und erlittenen Ungerechtigkeiten zu vergrößern. Vgl. dazu Robert Folger: Writing as poaching. Interpellation and Self-Fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios (The Medieval and Early Modern Iberian World 44), Leiden/Boston 2011, S. 6.

103 H. Keniston (Hg.): Alonso Enríquez de Guzmán: Libro de la vida y costumbres Guzmán (Anm. 97), S. 7.

104 Ebd., S. 215. So war er laut seiner eigenen Darstellung, die er an dieser Stelle unter anderem durch die Kopie eines Bestätigungsbriefes zu belegen suchte, in direkter Manneslinie Nachfahre von König Enrique II. von Kastilien sowie über dessen Schwiegertochter Isabel auch mit Ferdinand I. von Portugal verwandt.

105 Ebd., S. VII.

nächst allesamt verwehrt wurden.[106] Zwar gelang es ihm schließlich, durch seine Beteiligung an Kriegszügen in der Gunst bei Hof zu steigen und bestimmte Pfründe und Titel zu erhalten,[107] allerdings verlor er seine erreichte Stellung gleich zwei Mal wieder (1522 und 1529), nachdem er wegen verbotener Duelle beim König in Ungnade gefallen war.[108]

Eine langjährige Fehde mit Familien in Sevilla führte schließlich zu seiner Verbannung aus der Stadt[109] und veranlassten ihn dazu, sich trotz eines ausdrücklichen Verbots 1534 nach Peru einzuschiffen, wo er vier Jahre lang versuchte, einen Teil der Eroberungsbeute zu erlangen, indem er in den Kämpfen zwischen den verfeindeten Konquistadoren gleich mehrfach die Seite wechselte. Seine Mitstreiter verachtete er aufgrund ihres Standes, ihres Verhaltens und ihrer fehlenden Bildung. Diese einfachen *escuderos* würden zwar von sich behaupten, zu Familien wie den »Guzmanes« zu gehören, in Wirklichkeit aber keine Verwandtschaft kennen (»no conosçen ningund pariente«).[110] Wieder reicht hier zunächst das Nennen von Kategorien zur Markierung von Standesunterschieden. Wie bereits Gastañaga Ponce de León feststellte, versuchte Guzmán im Wesentlichen, seine Zugehörigkeit zu den »nobles und cortesanos« am Hof von Karl V. zu belegen und mit Hilfe seiner Berichte dort auch in Abwesenheit präsent zu bleiben.[111]

Die ständige Diskrepanz zwischen dem Leben, das ihm seiner Meinung nach ›von Natur aus‹ zugestanden hätte, und seiner tatsächlichen Lebensführung reflektierte Guzmán ähnlich wie Tommaso di Carpegna an mehreren Stellen unter Zuhilfenahme von Selbstvergleichen. Anders als Letzterer interessierte sich Guzmán jedoch weniger für das Verhältnis zu seinen eigenen Vorfahr*innen, sondern widmete sich stattdessen stärker den konkreten Problemen, die seine angestrebte Standeszugehörigkeit gefährdeten.

Besonders beschäftigten ihn sein Mangel an Prestige und Einfluss beim König. So berichtete er etwa in der Rückschau auf seine Verbannung vom Hof 1522, wie viel Mühe ihm der Aufstieg dort gekostet hatte, beklagte, wie schnell

---

106 Ebd., S. 9f.

107 Darunter beispielsweise das von ihm wiederholt geforderte Habit des Santiagoordnes. Ebd., S. 63.

108 Ebd., S. 16 sowie S. 67.

109 Ebd., S. 107.

110 Ebd., S. 52.

111 José Luis Gastañaga Ponce de León: Caballero noble desbaratado. Autobiografía e invención en el siglo XVI (Purdue Studies in Romance Literatures, 51). West Lafayette 2012, S. 117 sowie S. 124.

er alles verloren habe und wie viel mehr Mühe es ihn nun kosten würde, eine Begnadigung zu erreichen.[112] Während geringe Verdienste jener, die Fürsprecher*innen und Verwandte im Umfeld des Königs hätten, viel zählten (»qualquier poco es mucho«), würden große Verdienste jener ohne diesen Vorteil wenig gelten (»muy mucho es poco«).[113] Er selbst zählte sich natürlich zur letzteren Gruppe der trotz großer Verdienste Unbeachteten, aber, indem er den Vergleich nur indirekt auf sich selbst bezog, erreichte er die für exemplarische Aussagen so wichtige Generalisierbarkeit und relativierte die Bedeutung seines Scheiterns. Schließlich hatte sich aus seiner Sicht an dem Wert seiner Taten nichts geändert, nur ihre Bewertung bei Hof hatte sich verschoben.

Andererseits verweisen seine Selbstvergleiche auf die potenziell gefährliche Differenz zwischen der von ihm erwarteten höfischen Disziplin und seinem ritterlichen Ehrbegriff. Im Zusammenhang mit seiner ersten Verurteilung und Verbannung vom Hof berichtet Guzmán, der König sei wütend gewesen und habe ihm Wortbruch vorgeworfen, obwohl er immer die Wahrheit gesprochen und entsprechend gehandelt habe. Und selbst wenn er gelogen hätte, verteidigt sich Guzmán weiter, sei er überhaupt nicht verpflichtet gewesen, dem König das Wort zu halten, schließlich halte dieser es niemandem gegenüber (»porque no era obligado yo a mantener palabra al Rey, pues él no la mantiene a nadie«). Er sage dies jedoch nicht in Bezug auf diesen bestimmten König, sondern über Könige im Allgemeinen (»No lo digo por éste más que por todos los reyes«).[114] Zwar verzichtet Guzmán in dieser provokanten Aussage möglicherweise bewusst auf Vergleichspartikel und relativiert sie durch die rasche Generalisierung, dennoch wird deutlich, dass er sich selbst dem König an Ehre gewachsen sah und Könige allgemein eher als Erste unter Gleichen verstand.

112 H. Keniston (Hg.): Alonso Enríquez de Guzmán: Libro de la vida y costumbres Guzmán (Anm. 97), S. 17: »Y estos días paséme por Alicante muy como honbre lastimado y desesperado […] consyderando y publicando por descansar con quántos travajos y peligros avía ganado y en quánto tiempo e quánd ligeramente avía perdido lo que yo en tanto tenía, mi ábito y mi asyento y la graçia y conversaçión del Emperador, y quánto era menester para alcançar el perdón, y después, a cobrar lo perdido […].«

113 Ebd.: »Pareçíame que avían de ser espantables cosas las que yo hiziese para remediarme y para que el Emperador las supiese, porque los que tienen parientes y amigos a su lado, qualquier poco es mucho que hazen en su serviçio, los que no, muy mucho es poco, en espeçial que no vo yo a ganar más, sino a ganar lo que avía perdido y mucho travajado por ganallo.«

114 Ebd., S. 16.

Doch Guzmán nutzte Selbstvergleiche nicht nur, um Differenzen zwischen sich selbst und den von ihm trotz seiner niedrigeren Stellung als Standesgenoss*innen wahrgenommenen Hochadeligen zu relativieren, sondern auch, um den Einfluss der ständigen Statuswechsel auf sein eigenes Wesen zu negieren – selbst bei jenen Wechseln, die ihm sogar mehr soziales Prestige einbrachten. So war er 1522 auf königlichen Befehl nach Ibiza entsandt worden, um dort als Kapitän einer kleinen Truppe die Insel gegen die Überfälle durch Freibeuter zu verteidigen, die vom nordafrikanischen Algier aus agierten.[115] Der erfolgreiche Einsatz brachte ihm kurz darauf die Beförderung zum *capitán general* und die Aufgabe ein, den soeben verstorbenen Gouverneur der Insel bis zur Ankunft eines neuen Amtsinhabers zu vertreten.[116] Anstatt es bei der Darstellung dieser für ihn positiven Wendung zu belassen, betont Guzmán jedoch nachdrücklich, dass die neue, verantwortungsvolle Position keinesfalls etwas an ihm selbst verändert habe:

> »Estube allí otros çinco meses, demás de quatro que avía estado por solamente capitán, con mucha mejor vida que con estotra vana autoridad, porque no creçí de en más de faldas luengas, porque en provechos ni cortesías no ví ni una ventaja. De antes andava enamorado, en calças y jubón, de noche e de día; matava a quien quería y dava la vida a los que quería, sin dar quenta a nadie. Después que tube este mayor cargo, podíalo hazer, pero con miedo de mi descargo.«[117]
>
> *Ich blieb dort [auf Ibiza] fünf weitere Monate, zusätzlich zu den vieren, in denen ich dort als Kapitän gewesen war und ein viel besseres Leben geführt hatte als mit jener nichtigen Autorität, denn ich wuchs an nichts anderem als an meinen langen Röcken, da ich weder in den Annehmlichkeiten noch den Gunstbeweisen einen Vorteil sah. Zuvor schritt ich entflammt einher in Wams und Strumpfhosen, bei Tag und bei Nacht, tötete wen ich wollte und schenkte denen das Leben, die mir gefielen, ohne auf jemanden zu achten. Nachdem ich dieses hohe Amt erhalten hatte, konnte ich es [noch immer] tun, allerdings [nun] in Furcht vor meiner Entlassung.*

---

115 Ebd., S. 26. Laut Guzmán standen die Freibeuter unter Befehl von »Barbarroxa, que se nonbra rey de Argel«, ein osmanischer Flottenführer und Herrscher in Algier, auch bekannt unter dem Ehrentitel Khair ad-Din.

116 Ebd., S. 32.

117 Ebd., S. 32.

Die einzige Veränderung durch die Stellvertretung des hohen Amtes an ihm selbst sei also sein Äußeres oder, in Guzmáns ironischen Worten, ›die Länge seiner Röcke‹ gewesen. Das ritterliche und zügellose Leben eines Hidalgos, das er hier mit seiner Umschreibung idealisiert, habe er jedoch noch nach seiner Ernennung weiterführen können, mit dem einzigen Unterschied, dass er nun dafür seine Absetzung habe fürchten müssen. Eine durch die neue Position hervorgerufene Veränderung seines Wesens und sogar eine Veränderung seines Verhaltens schloss Guzmán also aus.

Hier wiederholt sich ein grundlegendes Argumentationsschema, das Guzmán trotz der unterschiedlichen Zeiten, Regionen und sozialen Kontexte mit anderen der untersuchten Autoren teilt. Tommaso di Carpegna beschrieb sich selbst als Kriegernatur, obwohl er nie in die Schlacht gezogen war, und Giovanni Morelli sah sich als idealen Bürger der Stadt Florenz, der aufgrund des Ausschlusses von städtischen Ämtern nur noch nicht die Möglichkeit gehabt habe, diese Eigenschaft auch zu beweisen. Dazu passt auch die Feststellung von Franz-Josef Arlinghaus, dass der bereits im 2. Kapitel besprochene Burkhard Zink keine der zahlreichen Wenden seines Lebens als radikalen Bruch markierte, sondern im Gegenteil nutzte, um seinen eigenen Lebensweg an einen bestimmten Normendiskurs zu binden.[118] In der persönlichen Rückschau sah sich,vereinfacht gesagt, der Ritter schon immer zum Rittertum bestimmt, der Stadtbürger zum Durchlauf des städtischen *cursus honorum* und so fort, selbst wenn zahlreiche Statusveränderungen diesen Weg erst ermöglicht oder Hindernisse seine Vollendung verhindert hatten. Das bedeutet jedoch eben keineswegs, dass autobiographische Texte in der Vormoderne sich nicht innerhalb dieser Erzählung mit Veränderungen im eigenen Leben beschäftigt hätten.

Wichtige Momente wie Haushaltsgründung, Heirat und Erbe und die damit verbundenen Rituale strukturierten nicht zuletzt auch die Anlage der Aufzeichnungen selbst. Von Lionardo Morelli, dem bereits erwähnten Urgroßneffen des oben genannten Giovanni Morelli, sind 28 Bücher überliefert, darunter auch solche, die er als *Ricordi* bezeichnete und die besonders ausführliche Einträge zu wichtigen Familienereignissen enthalten. Wie bereits Leonida Pandimiglio gezeigt hat, unterscheiden sich die Bücher jedoch nicht nur inhaltlich, sondern spiegeln auch drei entscheidende Lebensphasen wider, die jeweils durch die Anlage neuer Bücher gekennzeichnet sind.[119] Noch

118 Siehe Kapitel II, S. 108f.

119 L. Pandimiglio: Famiglia e memoria a Firenze Vol. 2 (Anm. 20), S. 96.

während er im Haushalt seines Vaters Lorenzo Morelli (1446-1528) lebte, begann Lionardo neben Einträgen in den Büchern seines Vaters um 1496 auch erste eigene Bücher zu führen.[120] Seine Heirat mit Cornelia Buondelmonti im Jahr 1507 und die Gründung eines eigenen Haushalts waren dennoch mit einer kompletten Neuanlage und systematischen Reorganisation seiner Aufzeichnungen verbunden, denen er durch Einbände mit roten Schließen eine einheitliche Gestaltung verlieh.[121] Obwohl er in den Folgejahren eigene Geschäfte führte und hohe politische Ämter innehatte – zum Beispiel als Capitano di Pisa im Jahr 1525 – veranlasste der Tod seines Vaters im Jahr 1527 und der damit verbundene Erbantritt Lionardo, erneut alle laufenden Aufzeichnungen zu beenden und neue Bücher anzulegen, die er mit einheitlich schwarzen Schließen versah.[122]

Wie Kaspar von Greyerz gezeigt hat, gehörten zur Wahrnehmung von Lebensphasen in der Vormoderne jedoch nicht nur die Übergangsmomente selbst, sondern auch Diskurse, die Menschen in den jeweiligen Phasen oder Stufen bestimmte Eigenschaften zuschrieben.[123] Das konnte in autobiographischen Texten wie in der oben zitierten Vorrede in den Ratschlägen zur ›guten Regierung‹ von Tommaso di Carpegna dazu dienen, sich selbst Altersbesonnenheit und Autorität gegenüber einer jugendlich imaginierten Leser*innenschaft zuzuschreiben. Gleichzeitig bot die Annahme bestimmter, mit dem Jugendalter verbundener Eigenschaften aber auch die Möglichkeit, Veränderungen im eigenen Verhalten zu begründen, ohne sie als Wesensänderung beschreiben zu müssen.

So erklärt etwa Francesco Petrarca im Eingangssonett seines *Canzoniere*, die folgenden Reime seien Ausdruck der Irrungen seiner Jugendzeit, als »ich in Teilen noch ein anderer Mann war, als ich bin« (»quand'era in parte altr'uom da quel ch'i' sono«).[124] Erneut ruft dieser Selbstvergleich zwar Differenz auf, füllt diese inhaltlich jedoch nicht aus, sondern relativiert ihre Bedeutung für das eigene Selbst, indem Petrarca alle möglichen Ausprägungen dieser Differenz zum typischen Ausdruck der Jugendjahre erklärt und somit zum not-

---

120 ASF, GPA (Anm. 20), Nr. 179.

121 Ebd., Nr. 76/I, 140, 168.

122 Ebd., Nr. 76/2, 101, 142, 171, 184.

123 Vgl. Kaspar von GREYERZ: Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne, Göttingen 2010.

124 Francesco PETRARCA: Canzoniere. Introduzione di Roberto Antonelli. Saggio e testo critico di Gianfranco Contini. Note al testo di Daniele Ponchiroli (Einaudi Tascabili. Classici 104), Torino 1992, S. 1.

wendigen Bestandteil der von ihm erzählten Läuterungsgeschichte macht.[125] Moderne Autobiographien wie die im folgenden Kapitel behandelten *Lebenserinnerungen* von Bertha von Suttner, hinterfragen hingegen teils die Einheitlichkeit der eigenen Lebensgeschichte und betonen neben der Unverbundenheit einzelner Lebensphasen auch die Fragmentierung des Selbst in gleichzeitig sichtbare Bilder und Gestalten.[126] In den hier betrachteten Beispielen folgen die Phasen des eigenen Lebens hingegen einem klaren Schema und ergeben in ihrer als natürlich präsentierten Abfolge ein organisches Ganzes. Selbstvergleiche stehen also auch bei der Gegenüberstellung verschiedener Formen des eigenen Selbst wieder in Zusammenhängen, in denen Differenz nicht markiert, sondern vielmehr relativiert werden soll, indem sie zeigen, dass der*die Schreibende trotz der scheinbaren Differenz der eigenen Natur treu und sich selbst ähnlich geblieben war.

Fazit

Die hier vorgestellten Überlegungen zur Funktion des Selbstvergleichens und verwandter Praktiken der Relationierung in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts sollten keineswegs als Belege für eine gegenüber modernen Autobiographien unterkomplexe Form autobiographischen Schreibens missverstanden werden, schließlich erfordert auch die Darstellung und Bestätigung von Ähnlichkeit über verschiedene Arten der Relationierung ›Selbstreflexion‹ und eine geschickte Nutzung von Darstellungskonventionen. Und obwohl explizite Selbstvergleiche zumindest in den in diesem Kapitel untersuchten Texten ein relativ seltenes Phänomen darstellen, muss das noch nichts darüber aussagen, in welchen Zeiträumen das Vergleichen mehr oder weniger wichtig für das autobiographische Schreiben war, sondern nur, dass es je nach Zeit und sozialem Umfeld sehr verschiedene Funktionen übernahm.

Meist genügte in Haus- und Familienbüchern für die Darstellung einer ohnehin naheliegenden Ähnlichkeit zu Verwandten und Vorfahren eine Einordnung der eigenen Lebensgeschichte in Listen, Stammbäume oder genea-

---

125 Vgl. dazu: Michael BERNSEN: Die Problematisierung lyrischen Sprechens im Mittelalter. Eine Untersuchung zum Diskurswandel der Liebesdichtung von den Provenzalen bis zu Petrarca (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 313), Tübingen 2001, S. 302.

126 Siehe Kapitel V, S. 252.

logische Erzählungen. Wichtige Differenzen zu Angehörigen anderer Stände waren in diesem Zusammenhang meist ebenso selbstverständlich und bedurften keiner weiteren Ordnung durch Vergleichspraktiken, die über ein bloßes ›abgleichen‹ mit bereits bestehenden Kategorien hinausgehen würden. Auch das Imitieren von Vorbildern war konzeptionell nicht automatisch mit der Vorstellung eines Selbstvergleichens verbunden.

Das Selbstvergleichen hatte hingegen vor allem dann eine Funktion in der Erzählung, wenn es darum ging, Differenzen unter nahestehenden und ›wesensähnlichen‹ Personen auszuhandeln. Die in der vorangegangenen Fallstudie beobachteten Selbstvergleiche in den autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts zielten unter anderem darauf ab, sich selbst in eine Hierarchie heiliger Personen einzuordnen. In den hier betrachteten Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts kamen Selbstvergleiche hingegen vor allem dann zum Einsatz, wenn es darum ging, die Bedeutung einer für die Selbstverortung potenziell riskanten ›Unähnlichkeit‹ zu relativieren (›ich handelte anders, war aber trotzdem wesensähnlich/unverändert‹). Das Selbstvergleichen ermöglicht es in diesen Fällen, Differenzen zu beobachten und klar zu benennen, aber zugleich ihre Bedeutung für die Konstituierung des Selbst zu negieren. Widersprüche zwischen den eigenen Handlungen und der imaginierten Beschaffenheit des eigenen Wesens wurden erklärt, indem demonstriert wurde, warum bestimmte Handlungen und äußere Erscheinungsformen entgegen der ansonsten naheliegenden und als selbstverständlich angenommenen Ähnlichkeitsbeziehungen ausnahmsweise keine Aussagen über das Wesen der*des Schreibenden machten.

V. »Jeder soll werden wie er.« Auf der Suche nach Individualität im 19. Jahrhundert

Walter Erhart

Goethes »Dichtung und Wahrheit« – Über die autobiographische Kunst, sich selbst zu vergleichen

»Vergleiche dich! Erkenne was du bist!«[1] In Goethes Drama *Torquato Tasso* (1790) kommt dieser Ratschlag von dem mit effektiven sozialen Praktiken bestens vertrauten Hofmann Antonio. Der auf sich selbst bezogene, in Wahnvorstellungen verstrickte Dichter Torquato Tasso weiß, wovon die Rede ist, und geht sofort darauf ein: »Ja, du erinnerst mich zur rechten Zeit! –/Hilft denn kein Beispiel der Geschichte mehr?/Stellt sich kein edler Mann mir vor die Augen,/Der mehr gelitten als ich jemals litt,/Damit ich mich mit ihm vergleichend fasse?«[2]

Am Ende des 18. Jahrhunderts ist Tassos verzweifeltes Bedürfnis, sich zu vergleichen, die von Goethes Drama gegebene Antwort auf den prekären Status eines modernen Künstlers. Die Mahnung und Maxime seines Gegenspielers Antonio aber zielt unverkennbar auf den *common sense*. Der Vergleich mit jemandem, der mehr leidet, dem es schlechter geht und der noch ärmer dran ist, ist nicht nur überaus heilsam, sondern eine allgegenwärtige, scheinbar die Zeiten überdauernde soziale Praxis. Die Psychologie des 20. Jahrhunderts hat sich dieses Themas in einer »social comparison research« betitelten

---

1 Johann Wolfgang von GOETHE: Torquato Tasso, in: Goethes Werke, Bd. V: Dramatische Dichtungen III, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1955, S. 166. Für die aufmerksame Lektüre und für Hinweise zu diesem und dem folgenden Kapitel danke ich Alexandra Wilke (Bielefeld).

2 Ebd.

Forschungsrichtung angenommen.[3] Das Konzept des sozialen Vergleichens – so die entsprechenden Ergebnisse – sei ein wichtiger, wenn nicht zentraler Bestandteil jeglichen menschlichen Zusammenlebens; vermutlich sei das Bedürfnis, sich selbst mit anderen zu vergleichen, eine Konstante menschlicher Soziabilität, die sich bis zu den evolutionsbiologischen Ursprüngen der Menschheit zurückverfolgen ließe.[4] Die psychologische Forschung hat zugleich versucht, den sozialen Vergleich nach seinen Mechanismen und Richtungen zu spezifizieren und zu klassifizieren. Sich ›nach oben‹ hin zu vergleichen (»upward comparisons«), sich an erfolgreicheren und beliebteren Menschen zu orientieren, ist motivierend und führt zu besseren Leistungen, »downward comparisons« hingegen helfen, Negatives besser zu verarbeiten und zu bewältigen.[5] In genau diesem Sinne scheint Torquato Tasso nach einem »Beispiel der Geschichte« zu verlangen, um sich vergleichen zu können: mit einem Mann«, der »mehr gelitten« hat als er.

Es ist naheliegend, Typen und Typologien des Sich-Selbst-Vergleichens zu entwerfen: Man kann sich vergleichend in einem sozialen Ordnungsgefüge als eher ›unten‹ oder ›oben‹ platzieren oder sich als eher ›besser‹ oder ›schlechter‹ bewerten – mit entsprechenden Konsequenzen für das Selbstgefühl oder die eigene Wertschätzung. Der Vergleich des Selbst mit anderen kann aber auch allein der Hervorhebung der Unterschiede dienen, mit dem Ergebnis, dass ein sich selbst mit anderen vergleichendes Individuum das radikale ›Anderssein‹, sogar die eigene Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit betont. Solche Versuche einer Kategorisierung sozialer Vergleiche können mit einem historischen Index versehen werden: Vergleiche der Art von ›oben‹ und ›unten‹ scheinen sich vornehmlich in hierarchischen, standesorientierten und vormodernen Gesellschaften zu finden, kompetitive Selbstvergleiche (besser/schlechter) und die Behauptung individueller Unvergleichbarkeit scheinen mit der

3 Der klassisch gewordene Beitrag stammt von Leon Festinger: A Theory of Social Comparison Processes, in: Human Relations 7 (1954), S. 117-140.

4 »In its broadest sense, the concept of social comparison – relating one's own features to those of others and vice versa – is an important, if not central, characteristic of human life. […] the need to compare self with others is phylogenetically very old, biologically very powerful, and recognizable in many species.« Bram P. Buunk/Thomas Mussweiler: New directions in social comparison research, in: European Journal of Social Psychology 31 (2001), S. 467-475, hier S. 467.

5 Jerry Suls/Ladd Wheeler: A Selective History of Classic and Neo-Social Comparison Theory, in: Jerry Suls/Ladd Wheeler (Hg.), Handbook of Social Comparison. Theory and Research, New York 2000, S. 3-19.

Neuzeit und der Moderne größeres Gewicht zu erhalten.[6] Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass auch diese historische Typologisierung allzu starr und unbeweglich zu bleiben droht: Vormoderne Standesgrenzen verbieten es explizit, (Selbst-)Vergleiche zwischen ›oben‹ und ›unten‹ durchzuführen, innerhalb eines Standes und eines sozialen Segments sind Selbstverortungen von ›besser‹ und ›schlechter‹ dagegen sehr wohl möglich (und gegebenenfalls sogar wichtig und geboten).

Die Reflexe und die eingeübte Praxis, sich selbst mit anderen zu vergleichen, mögen allgegenwärtig und allzu menschlich sein; die kulturell und historisch wandelbaren Ursprünge sowie die Hintergründe und Kontexte der genuin sozialen und gesellschaftlichen Prozesse des Sich-Selbst-Vergleichens blieben jedoch weitgehend unbeachtet – und sind deshalb das Anliegen des vorliegenden Buches. Mit Rousseau haben wir gesehen, welche Rolle das Sich-Vergleichen bereits in der Genese und im Selbstverständnis moderner Gesellschaften gespielt hat. Zwar schien immer schon klar zu sein, dass der ›soziale Vergleich‹ die Basis und der Kern dessen ist, was Individuen und Gesellschaften verbindet und zusammenhält – selten allerdings wurde danach gefragt, wie durch die Praxis des Vergleichens die vermeintlichen Entitäten des Subjekts und des Sozialen überhaupt erst entstehen. Entgegen einer lange Zeit und immer noch andauernden Denktradition sind das ›Soziale‹ und die ›Gesellschaft‹ nicht selbstverständlich vorgegeben, sondern werden durch vielfältige Praktiken – wie zum Beispiel durch das Vergleichen – überhaupt erst hervorgebracht.[7] Statt das Sich-Selbst-Vergleichen demnach als einen vorgegebenen sozialen Mechanismus, als eine transhistorische Tätigkeit oder als eine immerwährende psychische Aktivität vorauszusetzen, gilt es demnach umgekehrt, die Praxis des (Sich-)Vergleichens bei der Hervorbringung historisch vielfältiger, gesellschaftlich-sozialer Prozesse zu untersuchen und angemessen zu beschreiben.

»Vergleiche dich!« Der Imperativ des Antonio in Goethes *Torquato Tasso* mag sich als innere Stimme in jedem Einzelnen melden, als Programm und Selbstverpflichtung tritt er vor allem seit dem 18. Jahrhundert immer dann in Erscheinung, wenn das eigene Leben betrachtet und bilanziert wird.

---

6 Vgl. Willibald STEINMETZ: Above/Below, Better/Worse, or Simply Different? Metamorphoses of Social Comparison, 1600-1900, in: Willibald STEINMETZ (Hg.), The Force of Comparison: A New Perspective on Modern European History and the Contemporary World, New York/Oxford 2019, S. 80-112.

7 Bruno LATOUR: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.

Sich selbst mit anderen zu vergleichen, begleitet in unterschiedlicher Form jede autobiographische Tätigkeit – dies haben die in diesem Buch untersuchten historischen Beispiele bereits ausführlich gezeigt. Wie aber bildet sich der historische Wandel des Sich-Selbst-Vergleichens in den autobiographischen Zeugnissen nach Rousseau und nach dem 18. Jahrhundert ab, und inwieweit verändern die in modernen Gesellschaften zweifellos zunehmenden »Vergleichsmöglichkeiten«[8] das autobiographische Erzählen? Oder, mit dem systemtheoretischen Instrumentarium eines Niklas Luhmann gesprochen und gedacht: Welche Formen des Vergleichens stehen einer modernen »Exklusionsindividualität« zur Verfügung, welche (Vergleichs-)Möglichkeiten ergreift das als ›modern‹ ausgewiesene Ich in einer funktional differenzierten Gesellschaft, um das eigene, nicht mehr vorbestimmte, in sozial vorgesehenen und festgelegten Bahnen verlaufende Leben darzustellen, um von sich selbst in der autobiographischen Retrospektive zu erzählen?

Fast hundert Jahre nach Goethes *Torquato Tasso* hat Friedrich Nietzsche das Vergleichen und die Merkmale seiner eigenen Epoche programmatisch zueinander in Beziehung gesetzt. In diesem 19. Jahrhundert – so Nietzsche in einem *Zeitalter der Vergleichung* betitelten Aphorismus seiner Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) – sei der Einzelne immer weniger durch seine Herkunft, durch seit langem festgefügte Verhältnisse und durch gesellschaftlich verankerte Traditionen bestimmt:

> »Je weniger die Menschen durch das Herkommen gebunden sind, um so größer wird die innere Bewegung der Motive, um so grösser wiederum, dem entsprechend, die äussere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen. Für wen giebt es jetzt noch einen strengeren Zwang, an einen Ort sich und seine Nachkommen anzubinden? Für wen giebt es überhaupt noch etwas streng Bindendes?«[9]

Die gewonnene Freiheit, die Tatsache, dass sich nunmehr niemand mehr ›binden‹ muss, ist bekanntlich zweischneidig: Die dem Einzelnen zugemutete Freiheit und ›Exklusion‹ führen zu Bindungslosigkeit und Einsamkeit, zu den Anomalien und Pathologien moderner Gesellschaften – so haben es die soziologischen Diagnosen seit Nietzsche immer wieder beschrieben: von Fer-

---

8 Niklas LUHMANN: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998, S. 957f.

9 Friedrich NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches Bd. I, in: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden Bd. 2, hg. v. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, München 1999, S. 44.

dinand Tönnies, Emile Durkheim und Georg Simmel bis Ulrich Beck, Alain Ehrenberg und Andreas Reckwitz. Eine daraus entstehende kulturelle Praxis – und hier argumentiert Nietzsche nicht anders als wiederum hundert Jahre später Niklas Luhmann – ist das Vergleichen:

> »Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können; was früher, bei der immer localisirten Herrschaft jeder Cultur, nicht möglich war […]. Es ist das Zeitalter der Vergleichung! Das ist sein Stolz, – aber billigerweise auch sein Leiden.«[10]

Diese moderne »Cultur der Vergleichung« – so Nietzsche – ist doppelbödig, ihre Effekte zwiespältig, ihre Existenz nicht gänzlich akzeptiert, ihre Dauer ungewiss. Dem »Stolz« der modernen Epoche über seine (Vergleichs-)Möglichkeiten entspricht jenes »Leiden«, das in einer Überfülle solcher Möglichkeiten besteht, in Beliebigkeit und Relativismus, auch in dem unausweichlichen Zwang zum Vergleichen. Nietzsche zieht deshalb nicht ohne Hoffnung in Erwägung, dass eine »Nachwelt« das »Zeitalter der Vergleichung« einst ebenso hinter sich lassen könnte wie die bereits ferne Epoche der Bindungen und Traditionen:

> »Vielmehr wollen wir die Aufgabe, welche das Zeitalter uns stellt, so gross verstehen, als wir nur vermögen: so wird uns die Nachwelt darob segnen, – eine Nachwelt, die ebenso sich über die abgeschlossenen originalen Volks-Culturen hinaus weiss, als über die Cultur der Vergleichung, aber auf beide Arten der Cultur als auf verehrungswürdige Alterthümer mit Dankbarkeit zurückblickt.«[11]

Gibt es ein Zeitalter der Vergleichung, eine hohe Zeit des Sich-Selbst-Vergleichens? Hat es sich seit Nietzsches Diagnose verbreitet, hat es sich verändert, hat der Vergleich vielleicht sogar gänzlich neue Formen angenommen? Es scheint offensichtlich, dass die »Vergleichsmöglichkeiten« (Niklas Luhmann) bis zur Gegenwart des 21. Jahrhunderts noch einmal sprunghaft zugenommen haben. Als umfassende Quantifizierung des sozialen Lebens und als forcierte, auch global wirksame Vergleichbarkeitsmessung durch Statistiken und Rankings haben solche Phänomene mittlerweile entsprechend

---

10 Ebd., S. 44.
11 Ebd., S. 44f.

große soziologische Aufmerksamkeit gefunden.[12] Fast scheint Nietzsches Warnung vor dem »Leiden« der Vergleichung auch hinsichtlich des Sich-Selbst-Vergleichens spürbar aktuell geworden. In den so genannten sozialen Netzwerken ist das eigene Selbst im 21. Jahrhundert einem permanenten Vergleich mit anderen ausgesetzt. Und so wie heute (früh-)pädagogische Leitlinien der Kindererziehung und weitschweifende Bildungsdebatten durchweg mit statistischen Vergleichsgrößen und entsprechenden Normwerten operieren, bildet das Internet den Ort einer ständigen Orientierung an Vergleichsmaßstäben auch des privaten und persönlichen Lebens.

Lässt sich das »Zeitalter der Vergleichung« damals wie heute auch in autobiographischen Zeugnissen nachweisen? Vergleichen sich die autobiographischen Erzähler seit dem ausgehenden 18. und dem 19. Jahrhundert mehr und anders – also seit genau jener Epoche, in der sich die Autobiographie als eine seit Rousseau und Goethe etablierte, fast literarische Gattung zu verbreiten begann?

Der moderne Widerspruch zwischen dem permanenten Vergleichen des Selbst mit anderen und der gleichzeitig behaupteten Einzigartigkeit des Einzelnen ist seit Rousseaus *Confessions* ein eigentümliches, fast rätselhaftes Phänomen, es beschreibt eine auch theoretisch ungelöste Spannung – bis hin zum ebenso paradoxen und doch alltäglichen *double bind* lebensweltlicher pädagogischer Ratschläge der Gegenwart: Sei einzigartig und anders, aber messe deine *performance* ständig mit der von anderen! Ebenso ungelöst und unklar ist die Frage nach der Modernität eines Sich-Selbst-Vergleichens, das mittels Medien und Technik kontinuierlich ungeahnte neue Möglichkeiten hinzugewonnen hat, von der Schrift über den Buchdruck und die Statistik bis hin zur Computer-Gesellschaft,[13] mit stets neuen, unterschiedlichen Formen des Vergleichens, mit Optionen und Modalitäten, deren Geschichtlichkeit eine offene Frage bleibt. Besteht das Sich-Selbst-Vergleichen – so lässt sich fragen – nicht seit jeher in dieser Spannung zwischen dem Besonderen und der immer auch evaluierten Beziehung zu anderen? Ist es häufiger, oder durch das

12 Bettina Heintz: Welterzeugung durch Zahlen. Modelle politischer Differenzierung in internationalen Statistiken 1948-2010, in: Cornelia Bohn/Arno Schubbach/Leon Wansleben (Hg.), Welterzeugung durch Bilder, Stuttgart 2012, S. 7-39. Steffen Mau: Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen, Berlin 2017. Jerry Z. Muller: Tyranny of Metrics, Princeton 2019.

13 Vgl. zu diesen Entwicklungsstufen als medialen Formen der Steigerung und der Reduktion von Komplexität Dirk Baecker: Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.

Phänomen des Anstiegs und der Verbreitung autobiographischer Zeugnisse bloß sichtbarer geworden? Lassen sich lediglich quantitative Unterschiede in diesen Prozessen des Vergleichens feststellen, oder verändern sich Selbstvergleiche auch in Bezug auf die Vergleichshinsichten und die dabei verwendeten Maßstäbe? Ist das Sich-Selbst-Vergleichen ein überzeitliches Phänomen, die behauptete Unverwechselbarkeit und Unvergleichbarkeit des Einzelnen dagegen ein Zeichen der Modernität, des 20. Jahrhunderts, der Gegenwart? Sind die uns gängigen und gängelnden (Selbst-)Vergleiche bloß die Produkte eines überwiegend europäischen und anglo-amerikanischen Denkens?[14] Handelt es sich bei der behaupteten Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit einer Person gar um einen modernistischen und eurozentrischen Mythos, dessen Relativierung im Prozess einer anstehenden »Provinzialisierung« des nur scheinbar allgegenwärtigen europäischen Denkens erst noch ansteht?[15]

Die Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens mag – psychologisch verstanden – omnipräsent sein, das autobiographische Erzählen aber bildet eine Darstellungsform, in der die historischen Formen und Formationen von Selbstverhältnissen, sozialen Relationierungen und Selbstvergleichen jeweils unterschiedlich gestaltet sind – von der bereits beschriebenen Emphase eines Rousseau (»Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«[16]) – bis hin zu den Präsentationen von heute scheinbar gänzlich anders formierten Individuali-

14 So berichtet die Ethnologin Birgitt Röttger-Rössler von ihrer Feldforschung in Indonesien, dass in diesen Gesellschaften nicht nur genuine autobiographische Zeugnisse fehlen, sondern ihr Forschungsvorhaben zu scheitern drohte wegen der Unwilligkeit und Weigerung ihrer indigenen Gesprächspartner*innen, sich autobiographisch zu äußern. Statt der Selbstdarstellungen und Selbstporträts übernehmen es jeweils andere Personen, über das Leben der Mitmenschen zu berichten – eine Tradition des biographischen Erzählens, das sich die Ethnologin daraufhin zu Nutze machen konnte. Vgl. Birgitt Röttger-Rössler: Autobiography in Question. On Self Presentation and Life Description in an Indonesian Society, in: Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics 88 (1993), S. 365-373. Birgitt Röttger-Rössler: Selbstrepräsentation und Kultur. Malaiische und indonesische Formen autobiographischen Erzählens, in: Michael Neumann (Hg.), *Erzählte Identitäten*. München 2000, S. 135-152.

15 In Anlehnung an Dipesh Chakrabarty: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton/Oxford 2000.

16 Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions – Livre Premier, in: Jean-Jacques Rousseau, Œuvres Completes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 5. »Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.« Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse und Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, München 1978, S. 9.

täten *online*.[17] Sowohl sich selbst zu vergleichen und sich in seinen Beziehungen und Verhältnissen zu anderen darzustellen als auch sein eigenes Leben als eine besondere und von anderen verschiedene Erzählung zu präsentieren, scheint mit der Legitimation und Rechtfertigung, dem Wunsch und dem Interesse des Autobiographischen seit dem 18. Jahrhundert jedenfalls eng verbunden zu sein – für die Autorinnen und Autoren, aber auch für die Leserinnen und Leser, die in der Lektüre den Prozess des Sich-Selbst-Vergleichens unweigerlich fortsetzen.

Wenn Torquato Tasso in Goethes Drama nach einem »Beispiel der Geschichte« sucht, damit er »sich vergleichend fasse«, so verweist die Vokabel des ›Sich-Fassens‹ genau auf jene Formierung und Stabilisierung eines eigenen Ichs, das mittels eines sozialen Vergleichs erst ›fassbar‹ wird und sich als in eine soziale Ordnung ›eingefasst‹ begreifen kann. Für die Figur des Torquato Tasso ist dies eine letztlich vergebliche therapeutische Maßnahme, für autobiographische Erzählungen aber der Normalfall: Der Wunsch, sich Rechenschaft abzulegen, sein eigenes Leben zu erinnern und aufzuschreiben, beruht nicht zuletzt auf dem Vorsatz, sein Leben als ein Ganzes und Eigenes zu gestalten und seinem Ich eine biographische ›Fassung‹ zu geben.[18]

Torquato Tasso ist zumindest bei Goethe nicht nur eine fiktive, eine auffällige und ›anfällige‹, fast sozialpathologisch geprägte Figur, sondern ein Präzedenzfall der Moderne: Er tritt als Exzentriker aus dem Sozialgefüge eben auch deshalb aus, weil er sich nicht vergleichen lässt und sich zunächst – wie Rousseau – auch nicht vergleichen lassen möchte. Für ihn gibt es kein »Beispiel« aus der Geschichte, auch er erfährt sich als einzigartig und unvergleichbar, freilich zugleich als isoliert und entfremdet: »[…] und ich bin nichts!/Ich bin mir selbst entwandt […]!«[19] Antonios Aufforderung zum Selbstvergleich reagiert demnach auf eine Diagnose, die das Individuum nach dem Verlust sozialer Beziehungen auch in seiner Identität bedroht sieht:

---

17 Vgl. dazu Anna Poletti/Julie Rak (Hg.): Identity Technologies. Constructing the Self Online, Madison 2014.

18 Zu dieser Voraussetzung und Struktur des Autobiographischen vgl. z.B. die Studien in Günter Niggl (Hg.): Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt ²1998. Ferner: James Olney (Hg.), Autobiography. Essays Theoretical and Critical, Princeton 1980. Paul John Eakin: Living Autobiographically. How We Create Identity in Narrative, Ithaca 2008. Zur Forschungsgeschichte vgl. die Überblicksdarstellungen bei Martina Wagner-Egelhaaf: Autobiographie, Stuttgart/Weimar ²2005. Sowie Michaela Holdenried: Autobiographie, Stuttgart 2000.

19 J.W.v. Goethe, Torquato Tasso (Anm. 1), S. 166.

»Und wenn du ganz dich zu verlieren scheinst,/Vergleiche dich! Erkenne was du bist!«[20]

Wie Werther ist Tasso eine jener Extremfiguren in Goethes Werk, die eine neue Subjektivität verkörpern und vorführen, Prototypen einer »Exklusionsindividualität« (Niklas Luhmann), in deren Gefolge sich moderne Subjekte als ›unbestimmt‹ und frei, aber auch als sozial nicht ›eingefasst‹, als dementsprechend vereinzelt und isoliert begreifen.[21] Mit Rousseaus *Confessions* hat diese exzentrische Subjektivität ihr autobiographisches Denkmal erhalten, und wie wir bereits gesehen haben, kommt die Spannung zwischen der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des Ich und dem Sich-Selbst-Vergleichen dort sogar programmatisch zum Ausdruck: in den paratextuellen Überlegungen zur Funktion des eigenen autobiographischen Textes, in der autobiographischen Erzählung selbst, zugleich auch in der zivilisationskritischen und gesellschaftstheoretischen Einrahmung des gesamten Unternehmens.

Rousseau insistierte auf der Möglichkeit, sich als einen nicht vergleichbaren *homme naturel* in Differenz und Distanz zu einer sich permanent beobachtenden und vergleichenden Gesellschaft zu befinden. Als sozial ›fremd‹, als unzureichend anerkannt und gesellschaftlich isoliert, bleibt dieser autobiographische Erzähler zwangsläufig auf sein Ich fixiert und intoniert seine Klage und seine (Gesellschafts-)Kritik nicht zufällig mit Blick auf das verlorene Paradies einer Kindheit, die zumindest retrospektiv die Züge eines *état naturel* annehmen kann. Sein Inneres ganz zu enthüllen und die ihm eigene ›Wahrheit‹ zu präsentieren, diese autobiographische Botschaft bedeutet für Rousseau demnach, die Schleier und die Hindernisse des ›Sozialen‹ und ›Gesellschaftlichen‹ retrospektiv zu beseitigen – was zweifellos eine weitere Paradoxie dieses autobiographischen Unternehmens konstituiert.[22] Der doppelte Ratschlag des Antonio in Goethes *Torquato Tasso* – »Vergleiche dich! Erkenne was du bist!«[23] – wird von Rousseau deshalb programmatisch in seine Ein-

---

20 Ebd.

21 Zur entsprechenden Figur der ›Unbestimmtheit‹ im Anschluss an Hegels Kritik an solchen abstrakten individuellen Freiheitsvorstellungen vgl. Axel HONNETH: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001. Zum Kontext in Goethes Werk vgl. auch Walter ERHART: Drama der Anerkennung. Neue gesellschaftstheoretische Überlegungen zu Goethes »Iphigenie auf Tauris«, in: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 51 (2007), S. 140-165.

22 Vgl. hierzu Jean STAROBINSKI: Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris 1971, S. 216-239.

23 J.W.v. GOETHE: Torquato Tasso (Anm. 1), S. 166.

zelteile zerlegt, die gegeneinander ausgespielt und einander entgegengesetzt werden: Vergleiche dich nicht, und erkenne dadurch, was du bist! Der zweite Teil von Antonios Aufforderung geht historisch weit zurück, auf die in Goethes Drama wirkungsvoll zitierte Aufschrift am delphischen Apollon-Tempel: »Gnothi Seauton!« In seinen späten *Maximen und Reflexionen* hat Goethe diese berühmte antike Sentenz selbst kommentiert:

> »Nehmen wir sodann das bedeutende Wort vor: Erkenne dich selbst, [...] es heißt ganz einfach: Gib einigermaßen acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deinesgleichen und der Welt zu stehen kommst.«[24]

Goethes genuin autobiographische Reflexion – »Notiz« von sich »selbst« zu nehmen und »gewahr« zu werden, wie man zu anderen und zur »Welt zu stehen« kommt – wird hier noch einmal explizit mit einer Praxis des Vergleichens (»deinesgleichen«) in Verbindung gebracht. Die Sentenz liest sich deshalb ihrerseits wie ein Kommentar zu Goethes eigener Autobiographie *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1818-1833), die, anders als bei Rousseau, die Erzählung des eigenen Lebens mit einer breiten Darstellung der historischen und literaturgeschichtlichen Zeitumstände sowie der gesellschaftlich-sozialen Kontexte verbindet. Das Vergleichen nimmt deshalb – wie gesehen – bereits bei der Darstellung des Elternhauses und der Kindheit eine wichtige Rolle ein, um die Entwicklung und die Eingebundenheit, aber auch das Anderssein des autobiographisch beschriebenen Ich zu beschreiben. Die Herausbildung der eigenen Persönlichkeit im steten Wechsel von Anlagen und äußerer Prägung, von inneren Bildungskräften und gesellschaftlichen Einflüssen, auch die spürbare Formung dieses Lebens durch die gestaltende Hand des reflektierenden Erzählers, haben Goethes Autobiographie zum Vorbild der Gattung und zum Maßstab eines literarisch-historischen Bildungsromans werden lassen.[25] Indem Goethe – so lautete zumindest die lange verbreitete Lesart – seine eigene Geschichte mit seinem Zeitalter exemplarisch

---

24 Johann Wolfgang von GOETHE: Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke, Bd. XII: Schriften zur Kunst/Schriften zur Literatur/Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1953, S. 413.

25 Vgl. Klaus-Detlef MÜLLER: Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit, Tübingen 1976. Fotis JANNIDIS: Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ›Bildung‹ am Beispiel von Goethes »Dichtung und Wahrheit«, Tübingen 1996.

und repräsentativ in Verbindung brachte, zeichnete er eine harmonische Entwicklung der eigenen Individualität, eine insbesondere künstlerisch gestaltete und symbolisch überhöhte ›Wahrheit‹ des eigenen Lebens. Anders als bei Augustinus und den ihm folgenden autobiographischen Selbstzeugnissen des Mittelalters besitzen diese »Bekenntnisse«[26] allerdings kein retrospektiv erkanntes und die Erzählung von vornherein strukturierendes Ziel,[27] auch keine dem Erzähler bereits bekannte höhere Wahrheit.

Goethe gibt das »Büchlein« seiner Autobiographie im siebten Buch von *Dichtung und Wahrheit* als einen »Versuch« aus, die in seinem Werk dargelegten »Bruchstücke einer großen Konfession [...] vollständig«[28] zu machen. Auch dieses autobiographische Zeugnis aber bleibt ›Bruchstück‹, und auch in *Dichtung und Wahrheit* wird das Leben keineswegs als abgeschlossene Einheit präsentiert. Goethe führt seine Autobiographie deshalb auch nicht bis zur Jetzt-Zeit des Erzählers und auch nicht zu einem näher bezeichneten Ende fort, sondern lässt sie im vierten, 1833 posthum erschienenen Band mit dem Abschluss der ersten literarischen Werkphase und dem ersten Plan einer nicht durchgeführten Italienreise ausklingen und recht eigentlich abbrechen, noch vor der 1775 erfolgten Ankunft in Weimar. Anders als bei Rousseau besteht die Einheit von Goethes autobiographischem Text auch nicht in dem sich gegen

26 Goethe benennt den semantischen Bezug zu Augustinus und Rousseau im Briefwechsel deutlich: »Ich will Dir nämlich bekennen, daß ich im Begriff bin, meine Bekenntnisse zu schreiben, daraus mag nun ein Roman oder eine Geschichte werden, das läßt sich nicht vorhersehn [...]« (Brief an Bettina Brentano, 25. 10. 1810). Zit. in: Johann Wolfgang von GOETHE: Goethe über seine autobiographischen Schriften, in: Goethes Werke Bd. X: Autobiographische Schriften II, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, München [7]1981, S. 551. »Sollte es nicht besser, wirksamer und vorteilhafter sein, gleich jetzt zu einer korrekten und kompletten Auflage [...] zu schreiten, die um so vollständiger sein könnte, als meine Konfessionen den Weg bahnen, manches, was für sich nicht bestünde, als einen Teil des Ganzen aufzustellen.« (Brief an den Verleger Cotta, 28. 09. 1811). Zit. in: Ebd., S. 552.

27 Goethe nimmt auf die christliche Tradition der von Augustinus mitgeprägten Bekenntnisliteratur allerdings (indirekt zugleich auf Rousseau) in einer frühen Tagebuchnotiz Bezug: »Jeder, der eine Konfession schreibt, ist in einem gefährlichen Falle, lamentabel zu werden, weil man nur das Morbose, das Sündige bekennt und niemals seine Tugenden beichten soll.« (Tagebuch. Auf der Reise von Weimar nach Karlsbad, 18. Mai 1810). Zit. in: Ebd., S. 551.

28 Johann Wolfgang von GOETHE: Dichtung und Wahrheit. Bücher 1-13, in: Goethes Werke, Bd. IX: Autobiographische Schriften I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1955, S. 283.

seine Umwelt und die gesellschaftlichen Umstände behauptenden Ich, vielmehr spricht Goethe im Rückblick mit mehreren Stimmen und aus mehreren Perspektiven, beschreibt seine ›Anlagen‹ und seine ›Innerlichkeit‹ und führt doch immer auch die Zufälligkeit und die Widersprüche von Einflüssen, Begegnungen und Begebenheiten vor, schildert Maskenspiele der Individualität und zieht die Geradlinigkeit und Harmonie einer sich von selbst ergebenden Entwicklung immer auch in Zweifel.[29]

In Goethes Text entfalten nicht nur die erzählende autobiographische Stimme und die wiedergegebene Perspektive des erzählten jüngeren Ich ein ständiges, auch widersprüchliches Wechselspiel, bezeichnend ist auch der Wechsel der Pronomen ›ich‹, ›er‹ und ›wir‹, mit dem das eigene Ich unterschiedlich adressiert wird: Es kann dabei wechselweise die Rolle des Erzählers, eines erzählten literarischen Helden, einer längst vergangenen jüngeren Figur oder eines exemplarischen Zeitgenossen einnehmen. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* spiegelt mit seiner langen Entstehungszeit zudem die gewandelte Einstellung Goethes zu seiner eigenen autobiographischen Tätigkeit. Begonnen mit der Intention, das eigene Leben als einen in der Tat organologisch bestimmten, sich naturwüchsig vollziehenden, entelechischen Bildungsgang nachzuzeichnen, verändert sich die Erzählanlage: Allmählich kommt Goethe dazu, die unberechenbaren Einflüsse und die nicht lenkbaren, von ihm zuletzt – im zwanzigsten Buch – ›dämonisch‹ genannten Schicksals- und Charaktermächte in Rechnung zu stellen und dabei auch das Halbfertige und Unvollendete, das Unzulängliche und Widerspenstige der autobiographischen Versuche anzuerkennen.[30]

Die Erkenntnis des eigenen Ich – »Erkenne, was du bist« – vollzieht sich bei Goethe gerade nicht in der Introspektion, sondern mit Blick auf die historischen Umstände und das eigene Zeitalter. Dies verändert den Blickpunkt, ja, die gesamte Konstellation des Sich-Selbst-Vergleichens. Auch Goethe präsentiert die Einzigartigkeit seiner Individualität, anders als Rousseau aber gewinnt er sie in besonderem Maße aus der Praxis, sich selbst zu vergleichen. In der breiten Darstellung der seinen Weg kreuzenden und beeinflussenden Personen und Zeitgenossen hat Goethe immer auch Spiegelbilder sei-

---

29 Vgl. dazu jetzt Jane K. Brown: Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit (1811-1833), in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1573-1589.

30 Vgl. hierzu Benedikt Jessing: »Dichtung und Wahrheit«, in: Bernd Witte et al. (Hg.), Goethe-Handbuch. Bd. 3 Prosaschriften, Stuttgart/Weimar 1997, S. 278-330.

ner selbst wahrgenommen und als solche geschildert. So wie er an einer Stelle seiner Autobiographie – in der Zeit nach seiner Promotion 1771 in Straßburg – seiner Mutter die Aufgabe überträgt, »zwischen meines Vaters rechtlichem Ordnungsgeist und meiner vielfachen Exzentrizität« zu vermitteln (er hatte einen Harfe spielenden Musiker von der Straße nach Hause eingeladen, eine »Eigenheit« des Förderns und der Anteilnahme, die ihm noch öfter »irre zu führen droht«),[31] so entwirft er nicht nur in den *Leiden des jungen Werthers* und in *Torquato Tasso* die ihn selbst ›bedrohenden‹ Exzentriker als fiktive Spiegelbilder seiner selbst; auch in der Autobiographie zeichnet er manche Zeitgenossen dahingehend, dass sie einerseits als ihm verwandt und ähnlich erschienen, andererseits aber auch dazu dienten, die daran ebenso erkennbaren ›extremen‹ und extrem unterschiedlichen Charakterzüge von sich selbst abzuwehren.

Etwas »in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln«, sei eine »Gabe«, die – so Goethe im siebten Buch von *Dichtung und Wahrheit* – »niemand nötiger« habe als er, »den seine Natur immerfort aus einem Extreme in das andere warf.«[32] Diese ›Extreme‹ und die eigene ›Exzentrizität‹ projiziert Goethe – in seinen Werken und in seiner Autobiographie – auf jene Figuren, mit denen er sich vergleicht, die ihm die lediglich geahnten eigenen Anlagen und Tendenzen vorführen und aus denen er die entsprechenden Lerneffekte und therapeutischen Maßnahmen zu ziehen versteht. Die Entstehung des Romans *Die Leiden des jungen Werthers* verdankt sich der Bekanntschaft mit Karl Wilhelm Jerusalem, der wegen einer unglücklichen Liebe zur Frau eines Freundes im Jahr 1772 Selbstmord beging – während Goethe zur gleichen Zeit eine vergleichsweise harmlose, in der Autobiographie geschilderte Begegnung mit einer ehemaligen, nun bereits verheirateten Freundin erlebte. In *Dichtung und Wahrheit* nutzt Goethe die distanziert erinnerte Begebenheit und den Anlass des Romans als Modellfall, um vorzuführen, wie das Sich-Vergleichen zu literarischer Produktivität führen kann. Die Nachricht von Jerusalems Tod – so Goethe – »schüttelte mich aus dem Traum«[33], und in Jerusalem sieht er weniger den identischen Fall als vielmehr eine (Vergleichs-)Möglichkeit der eigenen exzentrischen Anlage, die er im Roman fiktiv ausgestalten und zugleich – es war das »alte Hausmittel«[34] – therapeutisch bewältigen konnte:

31 J.W.v. Goethe: Dichtung und Wahrheit. Bücher 1-13 (Anm. 28), S. 503.
32 Ebd., S. 283.
33 Ebd., S. 587.
34 Ebd., S. 588.

»weil ich nicht bloß mit Beschaulichkeit das, was ihm und mir begegnet, betrachtete, sondern das Ähnliche, was mir im Augenblicke selbst widerfuhr, mich in leidenschaftliche Bewegung setzte [...].«[35]

Der Weg von der »Beschaulichkeit« zur »Bewegung« einer in Literatur transformierten Leidenschaft beschreibt eine Dynamik des Vergleichens: Die eigene ›Ähnlichkeit‹ im Vergleich mit Jerusalem führt zur Imagination einer literarischen Figur, die auch hierin wieder – im Hinblick auf die amourösen Verwicklungen – den beiden lebenden Vorbildern Goethe und Jerusalem gleicht, zugleich aber selbst eine dritte Ebene, ein *tertium comparationis* beschreibt. Die imaginierte Figur vereint Ähnlichkeiten und Unterschiede der beiden Vorbilder, sie nimmt jedoch, insbesondere in Bezug auf den Verfasser, eine Richtung in das ›Extrem‹ einer fiktiv ausgemalten Entwicklung. Goethe, nach eigener Aussage bestimmt von solchen ›Extremen‹, sucht den Ausdruck und die Verarbeitung dieser Gefährdungen in literarischen fiktiven Figuren; das eigene Maß, jenes einst durch die Mutter gewährte »Mittel« zwischen dem exzentrischen Sohn und dem rechtsgläubigen Vater, ergibt sich aus dem Vergleichen, aus der ›Ähnlichkeit‹ mit Zeitgenossen und Begebenheiten, die in der Dichtung jeweils weiter ausgestaltet werden. Indem Goethe einen ›extremen‹ Charakter betrachtet, sich von ihm in ›Bewegung setzen‹ lässt, sich ›Ähnliches‹ – auch im Rückblick – aneignet und sich dazu selbst vielfältig in Beziehung setzt, hat er zugleich den eigenen Weg bestimmt, sich im Spiegel solcher Extreme und Exzentrizitäten jeweils selbst gesehen und entwickelt. Statt eines organischen Wachstums kommt dieser autobiographische Erzähler in dem von ihm selbst formulierten Programm der »wiederholte[n] Spiegelungen«[36] zu einer Kunst des Vergleichens und des Ausgleichs, die nunmehr fast zum grundlegenden Prinzip seines autobiographischen Erzählens selbst zu werden beginnt.

---

35 Ebd., S. 587.

36 Johann Wolfgang von GOETHE: Schriften zur Literatur, in: Goethes Werke, Bd. XII: Schriften zur Kunst/Schriften zur Literatur/Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1953, S. 322f. Es handelt sich um einen vermutlich 1823 verfassten Text über die auch in der Autobiographie breit geschilderten Sesenheimer Episode. Goethe spricht von einem Verfahren des Erlebens und Erinnerns, in dem »wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern [...].« (S. 323). Der Bezug auf diesen Text ist ebenso zentral für Jane K. Browns Deutung von *Dichtung und Wahrheit*: J.K. BROWN: Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben (Anm. 29), S. 1577.

Immer wieder beschreibt Goethe Begegnungen und Freundschaften im Hinblick auf solche Ähnlichkeiten und Kontraste, etwa den Stürmer und Dränger Jakob Michael Reinhold Lenz, den er einer »Zeitgesinnung« verhaftet sieht, »welche durch die Schilderung Werthers abgeschlossen sein sollte«[37] – so wie sie es damals für Goethe bereits war. Im selben vierzehnten Buch von *Dichtung und Wahrheit* – wie auch vorher und nachher – porträtiert Goethe eine Reihe von Zeitgenossen und Freunden mit ähnlichen Absichten: »Jeder Dargestellte wird zur Vergleichsgestalt zu Goethe selbst«[38], bemerkt der Herausgeber Erich Trunz in seinen in den 1950er Jahren geschriebenen Anmerkungen zum vierzehnten Buch.

Entscheidend und überaus aufschlussreich für das autobiographische Verfahren selbst sind die Formen und Ziele dieses Vergleichens. Johann Caspar Lavater wird zunächst so eingeführt, wie es Rousseau in seinen *Bekenntnissen* an sich selbst vorexerziert hatte: »Ein Individuum, einzig, ausgezeichnet wie man es nicht gesehn hat und nicht wieder sehn wird [...].«[39] Sogleich wird diese Originalität durch die Darstellung der Differenz zu allen anderen Menschen bekräftigt. Die übrigen Menschen suchen das Gespräch im vertrauten Kreis, um Privates zu besprechen: »Wir anderen, wenn wir uns über Angelegenheiten des Geistes und des Herzens unterhalten wollten, pflegten uns von der Menge, ja von der Gesellschaft zu entfernen [...].« Lavater hingegen suchte jede erreichbare Öffentlichkeit zur Selbstdarstellung: »Allein Lavater war ganz anders gesinnt; er liebte seine Wirkungen ins Weite und Breite auszudehnen [...].«[40]

Das scheinbar unbedeutende Detail eröffnet ein Porträt, das seine entscheidende autobiographische Funktion wiederum schnell in einer ähnlich kontrastiven Setzung zum autobiographischen Ich findet. Goethe erinnert den »Umgang« mit Johann Caspar Lavater als »höchst wichtig und lehrreich« gerade deswegen, weil Lavaters Charakter und seine Gedanken als produktiver Anlass und als Kontrastfolie zu Goethes eigener Entwicklung wirksam wurden:

37 Johann Wolfgang von GOETHE: Dichtung und Wahrheit. Bücher 14-20, in: Goethes Werke Bd. X: Autobiographische Schriften II, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, München [7]1981, S. 8.

38 Ebd., S. 571.

39 Ebd., S. 19.

40 Ebd.

> »[…] denn seine dringenden Anregungen brachten mein ruhiges, künstlerisch beschauliches Wesen in Umtrieb; freilich nicht zu meinem augenblicklichen Vorteil, indem die Zerstreuung, die mich schon ergriffen hatte, sich nur vermehrte […].«[41]

Das Sich-Selbst-Vergleichen führt im Rückblick die eigenen inneren Kräfteverhältnisse vor Augen, ohne schon ein Ziel derselben anzugeben; erst die Distanz des autobiographischen Erzählers kann die damals nicht sogleich erkannte Produktivität solcher Einflüsse – als Medium der Ich-Entstehung – vollständig würdigen. Der damalige Vergleich potenziert sich in der Vergleichsperspektive der Autobiographie. Die erst in der Rückschau möglichen Vergleiche bringen die Vielfalt der Prägungen und der eigenen inneren Antriebe zum Ausdruck – in einem Inneren, das Goethe zu dieser Zeit selbst als ein lebhaftes »Chaos«[42] erinnert. In der Begegnung mit Friedrich Heinrich Jacobi konnte Goethe den »Zustande« des »Gemütes« seines Freundes »nicht fassen«, weil sein eigenes Innenleben sich bloß als »dunkles Bestreben« präsentierte: »um so weniger, als ich mir keinen Begriff von meinem eignen [Zustand] machen konnte.«[43] Der junge Goethe fühlte sich zu Jacobi, »dessen Natur gleichfalls im Tiefsten arbeitete«[44], gerade aufgrund eines nur unklar vor Augen geführten inneren Strebens hingezogen; erst im Rückblick freilich gewinnen Grund und Zweck solcher Vergleiche an Kontur. Die Erinnerung an die Weggefährten ist vergleichend, weil sich gerade dadurch Komplexität und Richtung eines noch ziellosen inneren Werdegangs veranschaulichen lassen.

Im vierzehnten Kapitel sind auch die Figuren im Kontrast zueinander angelegt, so wenn der Pädagoge Johann Bernhard Basedow unmittelbar nach Lavater seinen autobiographischen Auftritt hat: »Aber ich sollte sobald nicht wieder zur Ruhe kommen: denn Basedow traf ein, berührte und ergriff mich von einer andern Seite.«[45] Die auf Lavater folgende Bekanntschaft beleuchtet nicht nur einen anderen Aspekt und bringt eine andere Facette des eigenen Inneren in Bewegung, sie führt zu einem direkten und ausführlichen Vergleich der beiden Figuren: »Einen entschiedneren Kontrast konnte man nicht sehen als diese beiden Männer.«[46]

41 Ebd., S. 21.
42 Ebd., S. 35.
43 Ebd., S. 36.
44 Ebd., S. 35.
45 Ebd., S. 24.
46 Ebd.

Aus diesem Vergleich entwickelt sich erneut ein Spiel der Extreme und Gegensätze, von Charakterzügen, Ansichten und Theorien, zwischen denen sich der autobiographische vergleichende Erzähler positioniert sieht und im Rückblick noch stärker zu positionieren weiß – umso mehr, als danach mit Friedrich Heinrich Jacobi ein Gleichgesinnter auftritt, dessen Bekanntschaft die jeweilige Differenz zu Lavater und Basedow noch einmal pointiert: »Hier tat sich kein Widerstreit hervor, nicht ein christlicher wie mit Lavater, nicht ein didaktischer wie mit Basedow. Die Gedanken, die mir Jacobi mitteilte, entsprangen unmittelbar aus meinem Gefühl […].«[47]

Das Phänomen einer »so wundersamen Vereinigung von Bedürfnis, Leidenschaft und Ideen«[48] im Falle Jacobis markiert ebenso einen Glücksfall wie einen Zufall; diese für das Zeitalter der Empfindsamkeit wiederum typische »reine Geistesverwandtschaft« bleibt Teil eines »Unaussprechlichen«, von dem sich der Autobiograph auch noch »gegenwärtig keine Rechenschaft«[49] zu geben vermag. Umso stärker und nötiger sind solche ›Rechenschaften‹ und Vergleiche in anderen Fällen. Die autobiographische Tätigkeit bleibt weniger auf ›Gleichheit‹ als auf Ähnlichkeiten und Unterschiede hin orientiert. Ihre nachträgliche autobiographische Reflexion zeichnet die eigene künftige Charakteranlage häufig als eine bereits damals dunkel gefühlte und sich allmählich ausbildende dritte Ebene aus, als ein *tertium* und einen Vergleichsgesichtspunkt, der den eigenen bildsamen Charakter, die Beobachterperspektive und den autobiographischen Akteur des Vergleichens bereits ankündigt.

Nicht zufällig findet Goethe zur selben Zeit durch Vermittlung von Jacobi Zugang zu einer Philosophie, die ihm sogleich als »Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens« dienen konnte: die *Ethik* des Baruch Spinoza. Die Erfahrung dieser Lektüre wirkt als ein solches »Bildungsmittel« analog zu den Begegnungen mit den Zeitgenossen, ihre Prägung besteht gerade nicht im theoretischen Gehalt einer Weltanschauung oder einer Philosophie: »Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben […].«[50]

Dementsprechend gewinnt Spinoza für Goethe seine Bedeutung aus denselben Wirkungsmechanismen, die dem Vergleich mit Zeitgenossen zuge-

47 Ebd., S. 34.
48 Ebd.
49 Ebd., S. 36.
50 Ebd., S. 35.

schrieben wurden. Auf der einen Seite repräsentierte Spinoza – ähnlich wie Jacobi zwischen Lavater und Basedow – eine »alles ausgleichende Ruhe«, die zu einer »Beruhigung meiner Leidenschaften« beitragen konnte. Auf der anderen Seite fungierte auch Spinoza als Differenz und Kontrast, um das autobiographisch erinnerte Ich von seinen einseitigen Bestrebungen zu einem ›Ausgleich‹ und einer Mitte zu bringen, getreu der gleichzeitig präsentierten Maxime, »daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen«[51].

Die Erinnerung an Spinozas Philosophie folgt dementsprechend der autobiographischen Funktionsweise des Vergleichens; Goethe setzt sein damaliges Ich in Beziehung zu einer Figur, deren Kontrast die eigenen Extreme und die Extreme des Zeitalters – hier die übersteigerte Exzentrizität des Gefühls und der Subjektivität – korrigiert:

> »Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer.«[52]

Zuletzt wird die Praxis des Vergleichens auch hier – wie im Falle des Zeitgenossen Jerusalem und der Fiktion des *Werther* – zu einem Stimulans der poetischen Produktion. Lavater und Basedow haben bei aller Verschiedenheit der Charaktere – so Goethe in einer nochmaligen Betrachtung der beiden Zeitgenossen – doch das bedauernswerte Schicksal gemeinsam, dass sie beide ihre inneren Anlagen, »das Göttliche, was in [ihnen] ist«, im Kontakt mit der Außenwelt gleichsam verschlissen und verbraucht haben. Dadurch, dass »der vorzügliche Mensch« dieses »Göttliche« in ihm »auch außer sich verbreiten möchte«, ergibt sich eine grundlegende Gefahr: »Dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleichstellen; hierdurch aber vergibt er jenen hohen Vorzügen gar sehr, und am Ende begibt er sich ihrer gänzlich.«[53]

Statt einer Wechselwirkung, durch die sich das Ich gegenüber der Umwelt behauptet, von ihr profitiert und ihr etwas von den eigenen Anlagen mitteilt

---

51 Ebd.
52 Ebd.
53 Ebd., S. 39.

und zurückgibt, kann das talentierte und ›göttliche‹, das letztlich einzigartige Individuum seine Eigenheit verlieren, indem es sich allzu schnell (und allzu ehrgeizig) der Welt anpasst und deren Regeln übernimmt. An beiden Figuren – Lavater und Basedow – sieht Goethe wiederum vergleichend eine Entwicklung, die es gerade im Hinblick auf den eigenen Bildungsgang zu vermeiden galt. Damit ist ein weiterer Vergleichsgesichtspunkt, ein *tertium comparationis* zwischen den beiden Figuren gefunden, das zunächst die Ähnlichkeiten zwischen den Lebenswegen und demjenigen Goethes – das »Göttliche« in uns und die daraus entspringenden »Vorzüge[…]« – profiliert, um sodann die Unterschiede zum autobiographischen Ich in einem negativen ›Extrem‹ zu markieren:

> »Nun betrachtete ich den Lebensgang beider Männer aus diesem Gesichtspunkt, und sie schienen mir ebenso ehrwürdig als bedauernswert: denn ich glaubte vorauszusehn, daß beide sich genötigt finden könnten, das Obere dem Unteren aufzuopfern.«[54]

Der Vergleich der Zeitgenossen, der »Gesichtspunkt«, unter dem ihr Leben betrachtet und mit dem eigenen in Beziehung gesetzt wird, gab, zumindest in der autobiographischen Erinnerung, wiederum Anlass, weitere *comparata* literarischer und historischer Art heranzuziehen. Wieder imaginiert sich der junge Goethe eine ähnliche, vergleichbare literarische Figur, die spezifische Potenziale, Charakterzüge und Entwicklungen der beiden Protagonisten im Hinblick auf ein *tertium* – die Verkehrung zunächst hehrer Absichten – vereint: den Propheten Mohammed. Die Figur dient dazu, sich den weiteren Lebensweg der beiden Zeitgenossen vergleichend auszumalen (»vorauszusehen«) und die weltanschaulichen und ›extremen‹ Konsequenzen der beobachteten Weltverhältnisse im Vergleich durchzuspielen:

> »Weil ich nun aber alle Betrachtungen dieser Art bis aufs Äußerste verfolgte, und, über meine enge Erfahrung hinaus, nach ähnlichen Fällen in der Geschichte mich umsah; so entwickelte sich bei mir der Vorsatz, an dem Leben Mahomets, den ich nie als einen Betrüger hatte ansehn können, jene von mir in der Wirklichkeit so lebhaft angeschauten Wege, die, anstatt zum Heil, vielmehr zum Verderben führen, dramatisch darzustellen.«[55]

---

54 Ebd.
55 Ebd., S. 39.

Die viel beschworene Harmonie von Goethes Bildungsgang in *Dichtung und Wahrheit*, die Wechselwirkung von Antrieb und Prägung im Spiel der Extreme und Exzentrizitäten, der Ähnlichkeiten und Kontraste, zugleich die *Dichtung und Wahrheit* kennzeichnende Atmosphäre der Heiterkeit und Gelassenheit – all dies ist nicht der organologische Ausgangspunkt eines in sicheren Bahnen verlaufenden Lebensweges, auch nicht das retrospektiv immer schon bekannte, bestätigte und legitimierte (Bildungs-)Resultat, sondern Effekt einer (Selbst-)Darstellungsweise, die sich als eine literarische und autobiographische Kunst des Vergleichens beschreiben lässt. Die in Spinoza entdeckte »ausgleichende Ruhe« enthüllt sich als eine aus dem beständigen Vergleichen gewonnene Orientierung, als Weg, auf dem sich inmitten eines unruhigen inneren und äußeren Kräftemessens, in einem »dunklen Bestreben« und einem »Chaos«,[56] der Selbstvergleich als eine autobiographische Ordnungsfigur herauszubilden beginnt.

Goethes fragmentarische Autobiographie schließt auf den letzten Seiten mit dem Eingeständnis eines weiterhin offenen Weges. Nach der zu Ende gehenden Liebesbeziehung mit »Lili« soll der junge Mann nach Italien reisen, als Ausweg aus einer fortdauernden Konfusion: »kein Resultat des Lebens hatte sich in mir hervorgetan, und das Unendliche, was ich gewahrt hatte, verwirrte mich vielmehr.«[57] Der dezidierte Hinweis auf die Richtungslosigkeit und Unklarheit damaliger Situationen, jeweils bestätigt und bekräftigt durch den Bezug auf »mein planloses Wesen«[58], gibt der Autobiographie zwar die Möglichkeit, mit retrospektiver Nachsicht – und mit Heiterkeit – zu verfahren, führt jedoch nicht dazu, dem nicht einmal halbwegs zu Ende geführten ›ganzen‹ Leben retrospektiv einen Sinn und einen Zweck zu geben. Die dennoch spürbare, auch erzähltechnisch mit einem souveränen Erzähler, mit Einschätzungen, Vorausdeutungen, eingeblendeten Reflexionen und Kommentaren gestaltete Distanz des autobiographischen Erzählers zu seiner erzählten Ich-Figur ist freilich beständig zu spüren, sie kommt zugleich in den Vergleichsperspektiven zum Ausdruck. Nicht zuletzt die Selbstvergleiche organisieren die Wechselbeziehungen zwischen dem sich entwickelnden Ich und seiner Umwelt und stellen auch im Rückblick den autobiographischen Habitus der ›Ausgeglichenheit‹ her. Sie sorgen zugleich für eine Übereinstimmung zwischen den immer wieder annotierten ›dunklen‹ Bestrebungen der

56 Ebd., S. 35.
57 Ebd., S. 184.
58 Ebd., S. 185.

erinnerten Ich-Figur und der selbst ›ausgleichenden‹ Haltung und Erzählform des autobiographischen Erzählers. Die Vergleichsgesichtspunkte wechseln, sie haben ihren Fluchtpunkt jedoch stets in jenem sich bildenden Individuum, das dem*der Leser*in als souveräne Instanz des Erzählers gegenübertritt. Das Einzigartige und Inkommensurable, das diesen autobiographischen Erzähler und dieses exemplarische Individuum auszeichnen, das insbesondere die Nachwelt dem Autor Goethe und auch er sich selbst zugeschrieben hatte,[59] ist in den autobiographischen Schriften nicht zuletzt das Ergebnis des Sich-Selbst-Vergleichens: Zwischen den ›Kontrasten‹ und exzentrischen ›Extremen‹ der Figuren zeichnen sich jene *tertia* des ›Ausgleichs‹ und der eigenen Bildungspotenziale ab, die der Dynamik des ›Strebens‹ und ›Bildens‹ den Weg weisen.

Goethe hat – wie Rousseau – die Autobiographie als eine literarische Gattung geprägt; weitgehend unbeachtet blieb, dass Goethes autobiographische Wirkung – für ihn selbst wie für das Publikum – aus einer Kunst des Vergleichens hervorgegangen ist. Damit sind am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts zwei ›klassische‹ und dabei höchst unterschiedliche autobiographische Versionen moderner Individualität entstanden: ein rousseauistisches Ich einerseits, das in der Ablehnung des Vergleichens und des Sozialen seine ›Exklusion‹ vorführt und legitimiert und als Vorbild den Leser*innen nahelegt (»piéce de comparaison pour l'étude des hommes«); ein ebenso einzigartiges und inkommensurables Ich in Goethes Manier andererseits, das den Vergleich als Ordnungsfigur der inneren Entwicklung geradezu anempfiehlt. Beide autobiographisch erzählten Figuren, Repräsentanten einer sich um 1800 entfaltenden Modernität, sind aus traditionellen Bindungen freigesetzt und darauf angewiesen, sich in einem emphatischen Sinne zu bilden,[60] ihr Leben – soziologisch gewendet – gewissermaßen selbst zu organisieren. Beide Autobiographien präsentieren eine ›Exklusionsindividualität‹, die allerdings höchst unterschiedlich auf die sie umgebenden sozialen Kreise und

59 Vgl. den bezeichnenden Beginn des Goethe-Buches von Hans Mayer: »Daß er unvergleichbar sei, inkommensurabel, war ihm bewußt. Bisweilen pflegte er schroff, auch zynisch hierauf zu verweisen. Dennoch ließ er niemals ab vom Versuch, sich selbst geschichtlich einzuordnen, als Exponent, gar als Produkt von Zeitumständen sich zu verstehen: jenes Inkommensurable folglich als ein Geschichtliches zu situieren.« Hans Mayer: Goethe. Ein Versuch über den Erfolg, Frankfurt a.M. 1973, S. 11.

60 Vgl. Wilhelm Vosskamp: Der Roman des Lebens. Zur Aktualität der Bildung und ihre Geschichte im Bildungsroman, Berlin 2009.

Kontexte reagiert: einmal ausgrenzend, das andere Mal vergleichend und ausgleichend, das eine Mal abspenstig gegenüber den sozialen Relationen, das andere Mal gerade die Relationalität der sozialen Beziehungen nutzend, um sich selbst umso mehr zu entfalten.

Wie immer Rousseau und Goethe als normsetzende Beispiele für moderne Autobiographien auch gewirkt haben mögen, für den autobiographischen Umgang mit dem erinnerten Ich sind hier die beiden Seiten der Paradoxie moderner Selbsterkenntnis ausbuchstabiert: die Unvergleichbarkeit und die ebenso auf Einzigartigkeit zielende Praxis des (Sich-Selbst-)Vergleichens. Rousseaus *Confessions* und Goethes *Dichtung und Wahrheit* sind nicht nur im Hinblick auf ihre literarische Qualität und die Berühmtheit ihrer ›exzentrischen‹ Autoren die unerreichbaren Vorbilder und Leitsterne des autobiographischen Schreibens im 19. Jahrhundert, sie modellieren fortan auch die Varianten und Spannungen des Sich-Selbst-Vergleichens, die Art und Weise, wie sich das autobiographische Ich vergleichend auf seine soziale (Um-)Welt bezieht. Im »Zeitalter der Vergleichung« (Nietzsche) nimmt der Imperativ des Antonio in Goethes *Torquato Tasso* – »Vergleiche dich! Erkenne was du bist! – im autobiographischen Schreiben deshalb eine oftmals doppelbödige Wendung. Man kann sich auf jedes der beiden Modelle berufen, sein Leben dergestalt begreifen und modellieren – und dann doch in das jeweils andere Modell wechseln. Man mag sich mit Rousseau auf die exklusive Einzigartigkeit des eigenen Ich berufen – und doch ein ganz anderes, vergleichsweise normales Leben geführt haben. Man mag sich mit Goethe in ›Extremen‹ spiegeln und bewegen, in der Hoffnung, sich in der eigenen fabrizierten Wechselbeziehung von Selbst und Welt ein zur dichterischen ›Wahrheit‹ gerundetes Leben zu erschreiben – um die olympische Ruhe und Souveränität des großen Vorbilds am Ende doch zu verfehlen.

Mit Rousseau und Goethe sind die bekannten ›klassischen‹ Muster der modernen Autobiographie etabliert, jene auch in der Forschung stets genannten »Diskursivitätsbegründer«[61], deren Texte für die Gattung in besonderer Weise stil- und diskursbildend geworden sind. Beide sind in Bezug auf das Sich-Vergleichen duchaus eng aufeinander bezogen. Rousseaus Rede – ›ich bin anders und mit niemandem zu vergleichen‹ – bleibt eine Unvergleichbarkeitsbehauptung, demnach ein performativer Sprechakt, der die Frage nach

---

61 Nach einer berühmten Formulierung von Michel FOUCAULT: Was ist ein Autor?, in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1, Frankfurt a.M. 2001, S. 1003-1041, hier S. 1022.

den dabei vorausgehenden und nachfolgenden Vergleichen unweigerlich nach sich zieht.[62] Goethes Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens wiederum bringt die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des Ich ebenfalls hervor; der Vergleich des eigenen früheren Selbst mit anderen Figuren zielt auf das *tertium comparationis* einer noch zu bildenden Figur, die aus der autobiographischen Rückschau allenfalls zu erahnen ist, sich aber in Gestalt des autobiographischen Erzählers umso deutlicher präsentiert. Zunächst wird die erzählte Figur oftmals als ›dunkel‹ und ›wunderlich‹ apostrophiert, zuletzt enthüllt sie sich als ebenso inkommensurabel und singulär. Die von Rousseau behauptete Unvergleichbarkeit des Selbst, nicht ›besser‹ und nicht schlechter als andere zu sein, dafür grundsätzlich ›anders‹, einmalig, noch nie dagewesen – diese Behauptung steht bei Rousseau am Anfang, bei Goethe eher am Ende.

Mit der Verpflichtung zur Einzigartigkeit aber haben beide, Rousseau und Goethe, den Autor*innen und Autobiograph*innen des 19. Jahrhunderts eine Hypothek der monumentalen Ich-Inszenierung hinterlassen, der schwer zu folgen sein wird. Vor allem im deutschsprachigen Raum blieb Goethes *Dichtung und Wahrheit* lange Zeit eine Art Gradmesser des autobiographischen Erzählens. Nicht zuletzt wegen seiner autobiographischen Schriften avancierte Goethe im deutschen Kaiserreich »zum einzigartigen Vorbild personaler Bildung«[63], noch verstärkt in dem Maße, wie die Weimarer Klassik, wie Goetheverehrung und »Goethekultus«[64] zur nationalen Integrationsidee aufstiegen. Die Einzigartigkeit des großen Goethe aber kollidiert mit der Verpflichtung, sich ein Beispiel an ihm zu nehmen und die ›personale Bildung‹ an ihm auszurichten. Ein Paradox des autobiographischen Schreibens wiederholt sich hier auf der Seite der Rezeption: Einzigartigkeit, gar Monumentalität und Unerreichbarkeit eines Klassikers verpflichten zur Verehrung, schließen das Sich-Selbst-Vergleichen aber aus.

Im Jahre 1900 hat der populäre Schriftsteller und Philosoph Wilhelm Bölsche Goethes Bedeutung für das 19. Jahrhundert pointiert zusammengefasst:

---

62 Zum Problem und zum logischen Widerspruch solcher Unvergleichbarkeitsbehauptungen vgl. Hartmut von SASS: Incomparability. A Tentative Guide for the Perplexed, in: Angelika EPPLE/Walter ERHART/Johannes GRAVE (Hg.), Practices of Comparing. Towards a new Understanding of a fundamental Human Practice, Bielefeld 2020, S. 213.

63 Maximilian NUTZ: Das Beispiel Goethe. Zur Konstituierung eines nationalen Klassikers, in: Jürgen FOHRMANN/Wilhelm VOSSKAMP (Hg.), Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1994, S. 605-637, hier S. 620.

64 Ebd., S. 633.

»Als Typus der Menschheit erscheint er uns, unnahbar, einzig, riesig, heraufgereckt über jede Individualität.«[65] In seiner Rede über »Goethe im 20. Jahrhundert« stellte Bölsche zugleich die offenbar drängende Frage, wie eine gegenwärtige Nachfolge Goethes überhaupt möglich sein soll. Zunächst erscheint Goethe nämlich als »ein Fremdling aus anderer Welt [...], ein Heiliger, der Messias, der Gottessohn«,[66] und nicht von ungefähr zitiert Bölsche hier eine religiöse Tradition. Der Goethe-Kult des 19. und frühen 20. Jahrhunderts trug als Teil einer nationalen Sinnstiftung in der Tat Züge der Heiligenverehrung und der Heiligenlegenden. Der Vergleich mit der *imitatio Christi* ist demnach nicht zu weit hergeholt, und Bölsche adressiert folgerichtig das Problem, wie die solcherart entrückte Gestalt Goethe zur Nachahmung und Nachfolge inspirieren soll, zumal im Sinne der mit *Dichtung und Wahrheit* überlieferten und autobiographisch geforderten Bildung und Selbstwerdung. Bölsche nimmt das sakrale Vokabular explizit auf, um statt der entrückten Distanz – »Das ist aber der verkehrte Weg«[67] – die *imitatio* umso wirkungsvoller, in theologisch ebenso korrekter Deutung und als autobiographische »Nutzanwendung«[68] zu empfehlen: »Wir selber sollen jeder einwachsen in das neue Ideal, bis jeder der Heilige ist. Goethe, ein Idealtypus der Menschheit, soll einwachsen und auferstehen *in jedem von uns*. Jeder soll werden wie er.«[69]

Die nicht zuletzt von Rousseau und Goethe demonstrierte Einzigartigkeit des Individuums soll hier buchstäblich auf eine andere, pädagogische Bahn gebracht, die Figur des Heilsbringers und Erlösers in ein praktikables Modell der Selbstvergleichung überführt werden. Wenn allerdings ›jeder‹ so werden soll, wie es Goethe vorgab, ist es mit der autobiographischen Singularität, mit der Andersheit und der Unvergleichbarkeit des Selbst nicht allzu weit her. Gerade in dem historischen Moment also, in dem – entlang der soziologischen Diagnose – die ›Exklusionsindividualität‹ auf sich selbst gestellt ist, bieten sich Vorbilder zur *imitatio* an, zu Selbstvergleichen, sogar zu der von Wilhelm Bölsche pathetisch formulierten normativen Identität aller deutschen Goethe-Adepten. Damit ist das autobiographische Schreiben im 19. Jahrhundert in eine fortdauernde Konfliktstellung manövriert: eine exklusive,

65 Wilhelm Bölsche: Goethe im 20. Jahrhundert [Auszüge], in: Karl Robert Mandelkow (Hg.), Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil III: 1870-1918, München 1979, S. 312-316, hier S. 315.

66 Ebd., S. 316.

67 Ebd., S. 316.

68 Ebd., S. 315.

69 Ebd., S. 316.

originale Individualität zu beschreiben und sich dabei doch an vorgegebenen Mustern zu orientieren, einerseits einzigartig zu sein, sich andererseits beständig zu vergleichen, sich exklusiv auf ganz eigene originale Art zu bilden und dennoch zu imitieren, so zu werden wie Goethe – bestenfalls.

»Wie ein alberner Werther« – Individualität als Epigonentum

Die deutschsprachigen Autobiographien des 19. Jahrhunderts sind von Goethes *Dichtung und Wahrheit* (1811-1833) zutiefst beeinflusst – die autobiographischen Versuche von Schriftstellern und Künstlern allemal, aber auch die vielen Lebensbeschreibungen von denjenigen, die Goethe gelesen und bewundert haben und sich an ihm ein Beispiel nehmen wollten. So wie zahllose Bildungsbürger als Nachahmer der einst aristokratischen *Grand Tour* und als Touristen die eigene Italienreise bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als ein Bildungserlebnis auf den Spuren von Goethes *Italienischer Reise* inszenierten, so folgten sie auch im Schreiben von Lebenserinnerungen den autobiographischen Schriften Goethes und versuchten ihr eigenes Leben nach Art von *Dichtung und Wahrheit* auszulegen. Erst im Zusammenhang dieser vielfältigen Rezeptionen und solcher bald institutionalisierter Verehrungs- und Nachahmungsmuster entstand ein Goethe-Bild, das die Autobiographie in *Dichtung und Wahrheit* zugleich als Modellfall einer ›klassischen‹ und vorbildhaften Bildungsgeschichte festgeschrieben hat. Als exemplarisch und repräsentativ konnte das von Goethe aufgeschriebene Leben aber nur gelten, indem es zugleich ein unerreichbares Vorbild und einen Maßstab der Vollkommenheit aufrichtete: Auf der einen Seite avancierten Goethes Gestaltung und Darstellung des eigenen Lebens zum Maß aller autobiographischen Dinge, auf der anderen Seite schildert *Dichtung und Wahrheit* genau jene ›klassische‹ Epoche der deutschen Literatur- und Kulturgeschichte, die im 19. Jahrhundert schnell in weite und unerreichbare Ferne gerückt ist – und gerade deshalb kanonisiert und institutionalisiert werden konnte.

Die Goethe-Rezeption stand deshalb fast notwendig im Zeichen des Epigonentums: So wie man sich Goethe selbst – als Künstler und als Mensch – nur unvollkommen und notdürftig annähern konnte, so blieb auch das eigene Zeitalter hinter der mit seinem Namen und seinem Leben repräsentativ verbundenen Epoche zurück. Zu dem von Goethe gesetzten Maßstab gehört auch sein in *Dichtung und Wahrheit* vorgeführtes Erzählverfahren, jene autobiographische Perspektive des Vergleichens, die das eigene Innere in ›wiederholten

Spiegelungen‹ mit den äußeren Einflüssen und den prägenden und bedeutenden, entweder ähnlichen oder entgegengesetzten Zeitgenossen in Beziehung bringt und daraus die ideale Wechselwirkung von originaler eigener ›Natur‹ und der sie zusätzlich befördernden sozialen und gesellschaftlichen Umwelt erzeugt. Das eigene Selbst – so hat es Goethe häufig programmatisch formuliert – wird aus dem inneren Streben und zugleich aus den vielfältigen Umständen und Bedingungen der Zeit geformt; die Besonderheit und die inkommensurable Einzigartigkeit des Ich ergibt sich gerade aus dieser in *Dichtung und Wahrheit* immer wieder hervorgehobenen Relationalität des Einzelnen im Hinblick auf die ihn umgebenden und fördernden Bildungskräfte.

Diese Option des autobiographischen Erzählens ebenso wie der damit verbundene idealische Bildungsgang kommt den Nachfahren allerdings schnell abhanden, und nirgends wird dies deutlicher als in der Autobiographie jenes Autors, der mit dem Roman *Die Epigonen* (1836) das repräsentative Zeitgemälde und das Urmodell aller verhinderten, verfehlten und nach Goethe (und nach Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*) nicht mehr möglichen Bildungsromane gestaltet hat: Karl Immermann.[70] Seine 1840 erschienenen *Memorabilien* weisen bereits in der Eingangsszene des zweiten Kapitels – »Knabenerinnerungen« – darauf hin, dass sich das von ihm beschriebene Leben in einer historischen Nachwelt abspielt, in einer doppelten Erinnerung, die bereits den Kindern die Last der nachgestalteten *Memoria* auferlegte: »Wie andere Kinder mit Märchen gespeiset werden, so wurde mein frühestes Denken und Fühlen durch das Gedächtnis an *sie* ernährt [...].[71]«

In der Familie Immermann herrschte das Andenken an zwei mit der Familientradition eng verbundene historische Figuren: an Gustav Adolf, den König von Schweden, in dessen Armee ein Vorfahre im dreißigjährigen Krieg kämpfte, und an Friedrich den Zweiten, in dessen Regimentern Immermanns Vater als Militärjustizbeamter diente. Dieser scheinbar der spezifischen Besonderheit der Familie geschuldete Vergleich mit anderen Zeitgenossen – ge-

---

70 Zur inzwischen erfolgten Aufwertung des Epigonentums bei Immermann und im 19. Jahrhundert vor allem in ästhetischer Hinsicht vgl. Markus Fauser: Intertextualität als Poetik des Epigonalen. Immermann-Studien, München 1999. Burkhard Meyer-Sickendiek: Die Ästhetik der Epigonalität. Theorie und Praxis wiederholenden Schreibens im 19. Jahrhundert: Immermann – Keller – Stifter – Nietzsche, Tübingen/Basel 2001. Marcus Hahn: Geschichte und Epigonen. ›19. Jahrhundert‹/›Postmoderne‹, Stifter/Bernhard, Freiburg 2003.

71 Karl Immermann: Memorabilien, in: Werke in fünf Bänden Bd. IV Autobiographische Schriften, Frankfurt a.M. 1973, S. 376.

genüber anderen, mit »Märchen« (ab-)gespeisten Kindern werden die Mitglieder des Hauses Immermann mit historischen Fabeln erzogen – macht das solcherart beschriebene autobiographische Ich dennoch repräsentativ: Immermann lässt keinen Zweifel daran, dass sein erzähltes Leben im Zeichen der Geschichte steht, der historischen Erinnerung an eine ganz andere und schmerzlich vergangene Zeit, an die nationale Ära der Befreiungskriege zu Beginn des Jahrhunderts – einer Generationserfahrung, der Immermann das Denkmal seiner nicht zufällig so genannten »Memorabilien« setzen möchte. Memoiren gelten als jene (Unter-)Gattung des autobiographischen Schreibens, die weniger dem eigenen Ich als vielmehr den historischen Zeitumständen, der memorialen Schilderung berühmter Persönlichkeiten und großer Ereignisse gewidmet ist. Bei Immermann allerdings ist die Wahl dieser Gattung zugleich eine Konsequenz der unvermeidlichen Nachfolge Goethes, die jede Erinnerung an den Dichter des ›klassischen‹ Zeitalters, zumal an *Dichtung und Wahrheit*, mit dem Eingeständnis des eigenen Epigonentums verbindet. Im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen den eigenen charakterlichen Anlagen und den Zeitumständen verkleinert und marginalisiert Immermann das eigene Ich: Ergebnis der Praxis jener »Kinder«, die im Andenken an historische »Märchen« aufgewachsen sind, zugleich das Modell eines autobiographischen Erzählens, in dem das eigene Leben nur noch die Folie und den Spiegel bildet für eine große, übermächtige, einst herrliche und nur noch Epigonen zurücklassende Geschichte. Die bekannte programmatische Präsentation dieser Erzählform findet sich am Ende des »Avisbrief« genannten Vorworts der *Memorabilien*:

> »Mein Leben erscheint mir nicht wichtig genug, um es mit allen seinen Einzelheiten auf den Markt zu bringen, auch habe ich noch nicht lange genug gelebt, um mir den rechten Überblick zutrauen zu dürfen. Ich werde vielmehr nur erzählen, wo die Geschichte ihren Durchzug durch mich hielt.«[72]

Immermanns Geste der Bescheidenheit stilisiert das eigene Ich und das eigene Leben als bloße Hülle und leere Form (»Durchzug«), die umgekehrt der Bewegung und der Dynamik des Historischen großen Raum gibt. Die Zurücknahme der Bedeutung des eigenen Lebens ist zugleich einem direkten Vergleich mit Goethe geschuldet, der »doch nur die auf die Spitze getriebene Subjektivität des achtzehnten Jahrhunderts in sich zur höchsten Blüte zu

72 Ebd., S. 374.

bringen wußte […].«[73] Goethe vervollkommnete ein Zeitalter der Individualität und des sich als besonders und einzigartig beschreibenden Individuums; im Gegensatz dazu diagnostiziert Immermann zum Zeitpunkt seines eigenen autobiographischen Schreibens die Ankunft einer neuen Epoche: »Gegenwärtig leben wir in einem Übergange von der subjektiven zur objektiven Periode; die Zeit, von welcher geredet werden soll, gehört noch ganz der ersten Richtung an.«[74]

Damit ist der Abstand auch zu Goethes Autobiographie deutlich bezeichnet, denn der Zeitpunkt der Autorschaft von Immermanns *Memorabilien* ist bereits Teil einer anderen Zeit. Der folgerichtige Verzicht auf Einzigartigkeit und Subjektzentriertheit führt zu einer anderen autobiographischen Schreibweise; Immermann stellt sein Ich hintan, während das von ihm beschriebene Leben noch einer historischen Zeit zugehört, die anderen Gesetzmäßigkeiten unterstellt ist. In der Geschichte der Autobiographie gelten Immermanns *Memorabilien* bis heute nicht nur selbst als epigonal, sondern hinsichtlich ihrer Form auch als Abweichung von einer seit Rousseau und Goethe etablierten und trotz aller Wandlungen bis zum 20. Jahrhundert fortgeführten Gattungsnorm. Der Verzicht auf die zentrale Position des autobiographischen Erzählers und der sich dabei abzeichnende Verlust an Individualität würde auf die »Deformation«[75] einer Gattung verweisen, auf »Zerfallserscheinungen«[76] des autobiographischen Erzählens, die sich im Nach-Goetheschen Zeitalter vor allem bei Immermann abzeichnen.[77] Allerdings zieht Immermann damit nur die Konsequenz aus seiner eigenen historiographischen Diagnose: Das Ich vermag sich nicht mehr aus den historischen Kräften seiner Zeit heraus zu bilden, sondern sieht sich auf eine ihn nicht mehr unmittelbar prägende Vergangenheit, auf die »Märchen« alter Zeiten verwiesen; statt des lebendigen – und vergleichenden – Austauschs mit den Bildungsmächten und den Zeitgenossen schildert die zeitgemäße ›objektive‹ Autobiographie das eigene Ich

---

73 Ebd., S. 375.

74 Ebd.

75 Ingrid AICHINGER: Künstlerische Selbstdarstellung: Goethes *Dichtung und Wahrheit* und die Autobiographie der Folgezeit, Bern 1977, S. 33.

76 So die Kapitelüberschrift bei Jürgen LEHMANN: Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie, Tübingen 1988, S. 220-226. (»Zerfallserscheinungen des erzählenden Typus um die Mitte des 19. Jahrhunderts«).

77 Vgl. dazu auch M. HOLDENRIED: Autobiographie (Anm. 18), S. 169-205 (»›Nachklassische Formen‹? Epigonalität und Ansätze der Gattungserneuerung im 19. Jahrhundert«). Zu Immermann ebd., S. 177.

als bloße Folie und als Bühne für die sich ereignenden historischen Begebenheiten. Indem – anders als bei Goethe – die Differenz zweier Zeitalter betont wird und sich das eigene, bis zur Abfassung der Autobiographie erstreckende Leben, die erzählte Zeit, nicht als eine mit der Gegenwart, der Erzählzeit kongruente Entwicklung darstellt, verschiebt sich die autobiographische Perspektive auf die Bekräftigung und Bestätigung eines historischen Bruchs, auf den Vergleich zwischen einem ›Früher‹ und einem ›Später‹.

Immermanns autobiographischer Erzähler schildert nicht die Geschichte eines sich an und mit der Umwelt bildenden Individuums. Er gibt dem sich vergleichenden und verglichenen Ich keinen Raum, stattdessen übt er sich in der vergleichenden Methode eines Historikers, der den Umbruch der Epochen beschreibt und analysiert. Das sich an die »Knabenerinnerungen« anschließende Kapitel der *Memorabilien* trägt den Titel »Die Familie« und wird zu einem Dokument der vergleichenden europäischen Familiengeschichte: »denn die Familie bedeutete von jeher mehr bei uns, als bei den übrigen Völkern.«[78] Was folgt, ist der Vergleich fast aller zentraleuropäischen Nationen hinsichtlich ihres Familienlebens, mit kruden Vergleichen untereinander – »Polen und Russen haben nur eine Art von Contubernium, Spanier und Italiener allenfalls den Instinkt, der sich der Kinder annimmt«[79] – sowie dem selbst nationalistischen Vergleich zwischen Deutschland und den anderen Nationen. Aufgrund ihrer spezifischen Geschichte, die zum »Urgefühl der Germanen« zurückverfolgt werden kann, ist den Deutschen die Familie nicht wie »bei anderen Völkern« lediglich »Mittel zum Zweck«, sondern ein »Zweck«[80] schlechthin: ein religiös aufgeladenes Zentrum der Sinnstiftung und der Personwerdung. Diese deutsche Familie ist dem Geschichtsschreiber Immermann zwar ein unbezweifelbarer Wert, dennoch ist der Darstellung bereits das von Friedrich Nietzsche diagnostizierte »Zeitalter der Vergleichung« eingeschrieben, die parallele Betrachtung der »Stufen und Arten der Moralität, der Sitten, der Culturen«[81]. Der Historiograph lässt sich von dieser vergleichenden Betrachtung derart in Anspruch nehmen, dass er nicht nur – getreu seiner ›objektivistischen‹ Programmatik – die eigene Familie nicht erwähnt, sondern auch sein Thema der selbst erlebten historischen Differenz zweier Zeitalter vernachlässigt. Die deutsche »Familie« war von den

78 K. Immermann: Memorabilien (Anm. 71), S. 407.
79 Ebd., S. 407f.
80 Ebd., S. 410ff.
81 F. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches Bd. I (Anm. 9), S. 44.

Germanen bis zum ›subjektiven‹ Zeitalter um 1800 vergleichsweise singulär, auf die Gegenwart kommt Immermann nur nachholend und knapp, dafür aber eindringlich zurück:

> »Mit diesem Bilde der modernen Familie in lauter Halbtönen sei nun die Gestalt der Familie verglichen, über deren Dach die Wucht der Weltereignisse stürzte. An ihr war alles noch winklicht, barock, kurios; desto zusammengefaßter kann der Bericht von ihr sein.«[82]

Auch in diesem »Bericht«, der von seiner eigenen Zeit handelt, kann Immermann nicht von der ›Vergleichung‹ zweier Zeitalter lassen, wieder erzählt er die sein eigenes Leben betreffenden Zeitumstände nicht direkt, sondern diesmal im Spiegel der Literatur: jener um 1800 entstandener populärer Familiendramen, die das Modell des bürgerlichen Trauerspiels in empfindsame und rührende Bühnenszenen des häuslichen Lebens aufgelöst haben. August Wilhelm Iffland (1759-1814) ist ihm »der getreueste Cicerone durch alle Schätze und Kuriositäten des damaligen deutschen Familienlebens«[83], und die Bedeutsamkeit dieses Autors wird insbesondere dadurch profiliert, dass man sie »mit seinem Rivalen vergleichen« kann, dem ebenso bekannten und erfolgreichen Autor August Kotzebue (1761-1819).

Immer weiter entfernt sich Immermann von jenem autobiographischen Erzähler, der entweder wie Rousseau auf seiner Singularität und seiner Entgegensetzung zu der ihn umgebenden Welt besteht oder wie Goethe das Wechselverhältnis zwischen geschichtlichen Kräften und einem sich entwickelnden Ich in den Mittelpunkt rückt. Das erzählende Ich in Immermanns *Memorabilien* wird zu einem Chronisten und vergleichenden Geschichtsschreiber, der, statt sich selbst, statt das erzählte Ich zu vergleichen und in Relation zu anderen zu beschreiben, ein Zeitalter vergleichend porträtiert – und dies in einer zunehmenden Vielfalt von Formen und Schreibweisen, Stimmen, Gesichtspunkten und zitierten Gewährsleuten. Die *Memorabilien* präsentieren eine »polyphone Historiographie«[84], in der sich die Erzählformen beständig abwechseln: Geschichtsschreibung, Vorlesungen, Anekdoten,

---

82 K. IMMERMANN: Memorabilien (Anm. 71), S. 434.

83 Ebd., S. 435.

84 Jürgen LEHMANN: Polyphone Historiographie. Zur Entwicklung der Autobiographie im 19. Jahrhundert am Beispiel von Immermanns »Memorabilien«, in: Immermann-Jahrbuch 5 (2004), S. 27-37.

Dialoge, biographische Miniaturen (über Friedrich Ludwig Jahn und Christian Dietrich Grabbe), literaturgeschichtliche Essays, literarische Humoresken und Miszellen (»Der Oheim«), explizit angelehnt an Laurence Sternes Roman *Tristram Shandy*. Diese Multiperspektivität ist überaus eng mit der vergleichenden historiographischen Praxis verbunden und zugleich das Ergebnis einer Nach-Welt, die der Verfasser des Romans *Die Epigonen* ebenso deutlich markiert. Die »Isolierung«[85] der deutschen Familie im Gefolge der Revolutionen und Befreiungskriege – sie wurde »winklicht, barock, kurios« – hatte zunächst ihre althergebrachte Vormachtstellung und Harmonie nicht angetastet, sondern ihre Macht und Ordnung eher noch verstärkt. So hat sich der Vater als uneingeschränkte Autorität behauptet – davon weiß Immermann in der Schilderung eigener »patriarchalischer, rührend possenhafter Familienzüge«[86] selbst noch zu berichten. Zum Zeitpunkt des Verfassens der *Memorabilien* allerdings hat das ›Zeitalter der Vergleichung‹ auch diese bislang geschützte Sozialform erreicht – mit entsprechenden pädagogischen Konsequenzen:

> »Auf das heranwachsende Geschlecht wirkte daher die Familie nicht als Teil eines Ganzen, sondern als rundes Ganzes. Sie erschien ihm als eine Theokratie des Gefühls, als eine ehrwürdige Usurpation. Der Sohn sieht jetzt den Vater in Verwickelung mit so manchem Übermächtigen und dabei Vernünftigen. Früh fängt er daher an den Vater mit Dingen und Personen zu vergleichen. Ein solcher Seitenblick war der damaligen Zeit sehr fremd. Womit der Vater nicht fertig werden konnte, das war das Unvernünftige, Schlechte, durch keine Niederlage ging die Autorität verloren.«[87]

Immermann begreift sich als Berichterstatter einer alten, bereits weit entfernten Zeit; wenn die Gegenwart des Erzählens (»jetzt«) in den Blick gerät, dann als Ergebnis einer Zeitenwende und eines historischen Bruchs, der wiederum die Distanz des Chronisten bestätigt. Die damals noch lebhaft erfahrene »Autorität« des Vaters und die ihm dadurch zugeschriebene Aura der Freiheit und Unabhängigkeit, so fährt die Passage über die Familie fort, prägte auch die Sehnsucht der Heranwachsenden nach den »Studentenjahren«, von denen man sich eine ähnliche »Freiheit« erwartete:

---

85 K. Immermann: Memorabilien (Anm. 71), S. 438.
86 Ebd., S. 547.
87 Ebd., S. 439.

> »Ein brennender Durst nach den Studentenjahren, von welchen man den Himmel aller Freiheit sich verhoffte, war ebenfalls der Ausdruck jener Wünsche. Die jetzige Stimmung junger Leute in Beziehung auf diese Periode läßt sich mit dem damaligen leidenschaftlichen Begehren nicht vergleichen.«[88]

Der einigermaßen trockene Kommentar spricht Bände: Der autobiographische Blick zurück in eine ferne, nicht vergleichbare Zeit legt einen deutlichen Schnitt zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit, zwischen zwei Epochen, an deren Bruchstelle sich der zu einem Geschichtsschreiber gewandelte autobiographische Verfasser befindet. Mit dem Wechsel vom Sich-Selbst-Vergleichen zur vergleichenden autobiographischen Historiographie schlägt Immermann nicht nur einen spezifisch neuen Ton des autobiographischen Schreibens an, aufschlussreich sind die *Memorabilien* gerade deshalb, weil sich in der Folge die Rede über die Differenz zwischen der Vergangenheit und der unaufhaltsam fortschreitenden modernen Zeit als eine große Erzählung und als Selbstbeschreibung dieser Moderne etabliert. Das moderne Zeitempfinden ist durch das Bewusstsein eines Bruchs mit vorherigen Zeiten charakterisiert: Es kombiniert die Trauer über die Zerstörung des ›Alten‹ und den Verlust der Herkunft mit der Suche nach neuen, oftmals radikalen Anfängen, es verbindet Nostalgie mit historiographischer Distanz, es erzeugt zugleich die Erfahrung der Beschleunigung einer sich von der einstigen historischen Ordnung entfernenden Gegenwart.[89]

Insbesondere seit dem 19. Jahrhundert gehört dieses Zeit- und Geschichtsbewusstsein, die Erfahrung von tiefgreifenden historischen Brüchen sowie unaufhebbaren, sich stets verstärkenden Abständen zu einer als anders und geordnet imaginierten Vergangenheit, zur Selbstdeutung der sich als ›modern‹ begreifenden Gesellschaften.[90] Es prägt die Erzählungen über Moderne und Modernisierung, die auch in Immermanns *Memorabilien* eine nicht zuletzt mit Goethes *Dichtung und Wahrheit* abgeschlossene Epoche von der Gegenwart des autobiographischen Erzählers trennt. Die Epigonalität der autobiographischen Erzähler in der Nachfolge Goethes resultiert wie

88 Ebd., S. 440.

89 Vgl. Aleida ASSMANN: Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne, München 2013.

90 Vgl. Peter FRITZSCHE: Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History, Cambridge 2004. Marcus TWELLMANN: Was war ›Modernisierung‹? Für eine allgemeine Geschichte situierter Erzählungen, in: Michael NEUMANN et al. (Hg.), Modernisierung und Reserve. Zur Aktualität des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 2017, S. 5-22.

bei Immermann aus einer dezidiert historischen Perspektive: So wie sich die Zeitalter, die erzählte Zeit und die Erzählzeit, nicht vergleichen lassen, so trennt sich der autobiographische Erzähler von seinem früheren Ich und vergleicht sich weniger mit sich selbst. Erst das Bewusstsein einer grundlegend neuen und anderen Zeit erklärt und legitimiert das von Immermann gewählte historiographische Verfahren; es bestimmt in hohem Maße zugleich die Autobiographien des 19. Jahrhunderts, das Selbstverständnis der autobiographischen Erzähler, die sich immer öfter in ein spezifisch distanziertes Verhältnis setzen zu ihrem früheren, erzählten Selbst sowie zu einer vergangenen und einer nunmehr in ebenso schneller wie fortdauernder Veränderung befindlichen Welt.

Die eigene Kindheit spielt in einer ganz anderen Zeit; statt davon herleitend die eigene Entwicklung – vergleichend – zu erzählen, erscheint die Kindheit nunmehr häufig als Teil einer ebenfalls fernen und früheren Zeit, als abgetrennt und fern, eine Epoche, der wie bei Immermann die Charakteristika einer vormodernen, noch intakten und heilen, zuweilen fast ›heiligen‹ Welt zugeschrieben werden können. Bogumil Goltz hat dieser »Apotheose der Kindheit«[91] in seinem autobiographischen *Buch der Kindheit* (1847) wenige Jahre nach Immermanns *Memorabilien* einen markanten Ausdruck verliehen: Die »Kindheit« wird bereits im Vorwort als die »verloren gegebene goldene Zeit«[92] bezeichnet; als Erinnerung an das Paradies und den Garten Eden wird sie in vielen Autobiographien des 19. Jahrhunderts mitsamt dem sich darin befindlichen erzählten Ich als das unvergleichlich ›Andere‹ der Gegenwart erinnert und imaginiert.[93] Auch in den zuvor in diesem Buch behandelten Haus- und Familienbüchern des 14. und 15. Jahrhunderts sind Kindheit und Jugend eine andere und eine ganz eigene Zeit – aber mit sich in jeder Generation wiederholenden (und dadurch vergleichbaren) Gesetzmäßigkeiten, nicht als ein

91 So die Kapitelüberschrift bei J. LEHMANN: Bekennen – Erzählen – Berichten (Anm. 76), S. 215-226.

92 Bogumil GOLTZ: Buch der Kindheit, Frankfurt a.M. 1847, S. VII.

93 Gleichsam in Gegenrichtung werden weniger glückliche Kindheits- und Jugendjahre dann mit Blick auf dieses bereits etablierte Ideal geschildert, besonders deutlich in der Autobiographie von Karl May, dessen Kapitel »Keine Jugend« mit folgendem Vergleich beginnt: »Du liebe, schöne, goldene Jugendzeit! Wie oft habe ich dich gesehen, wie oft mich über dich gefreut! Bei andern, immer nur bei andern! Bei mir warst du nicht.« Karl MAY: »Ich«. Aus Karl Mays Nachlaß, in: Gesammelte Werke, Bd. 34,6, Radebeul [6]1920, S. 279.

unwiederbringlich verlorenes, zugleich längst historisch gewordenes Zeitalter.

Wilhelm von Kügelgens 1870 erschienene und zu den meist gelesenen Autobiographien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zählenden *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* führen diese Diskrepanz des Zeitalters und der Erzählsituationen bereits in ihrem Titel. Wie bei Goltz verschiebt sich das Erzählen, die narrative Spannung des Lebensverlaufs, zu einer fast szenischen Präsentation von Genregemälden aus Kindheit und Jugend. Gegenüber Immermanns Geschichtsschreibung ist dem Schreiben hier ein durchaus melancholischer Ton zu eigen, der bei von Kügelgen insbesondere durch die vielen Erinnerungen an die jeweils eindringlich geschilderten Todesfälle der Kindheit – Geschwister und Großmutter – nicht nur verstärkt wird, sondern eine die *Jugenderinnerungen* prägende Reflexion des Erzählers über den damals jederzeit möglichen und nun lediglich in die Zukunft verlagerten Tod hervorruft.[94] Die Autobiographie schließt mit dem Tod des von einem Räuber erschlagenen Vaters im Jahr 1820; von Kügelgen ergriff kurz zuvor den Beruf des Vaters und besuchte die Kunstakademie in Dresden.

Auch die *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* stehen im Zeichen eines Epigonentums, dessen gleichsam professionelle Ausprägung – der Sohn folgt dem erfolgreichen Vater als Künstler und tritt als solcher bereits in eine deutlich nach-klassische Zeit ein – sich mit der Erinnerung an eine ganz andere Kindheit verbindet. Dementsprechend setzt sich von Kügelgen auch nicht in Beziehung zu anderen, mit ihm vergleichbaren Künstlern – zumal das Haus der von Kügelgens damals in unmittelbarem Kontakt stand zu den später kanonisierten und historisierten, nunmehr unerreichbaren Gründerfiguren des ›klassischen‹ und romantischen Zeitalters. Von Kügelgen erwähnt und schildert zahlreiche Zeitgenossen, ohne sie jedoch wie Goethe als die prägenden Einflüsse auf den eigenen Bildungsgang in den autobiographisch präsentierten Lebensweg zu integrieren. Stattdessen versetzt er sich in eine gänzlich andere, weit entfernte Sphäre. Caspar David Friedrich war ein häufiger Gast der Familie, »ein Einundeinzigster in seiner Art, wie alle wirklichen Genies.«[95] Johann Wolfgang Goethe wurde in einer anderen Szene vom Vater vehement verteidigt gegenüber der Mutter, die Goethes Werke in moralisch-sittlicher

---

94 Vgl. hierzu Anton Philipp KNITTEL: Zwischen Idylle und Tabu. Die Autobiographien von Carl Gustav Carus, Wilhelm von Kügelgen und Ludwig Richter, Dresden 2002, S. 127-144.

95 Wilhelm von KÜGELGEN: Jugenderinnerungen eines alten Mannes, Leipzig ^{2}1899, S. 117.

Hinsicht als »mannigfach verletzend« empfand: »Er entgegnete etwa, daß Goethe weder Schulmeister noch Pfaffe, sondern Dichter und als solcher wie alle Künstler nur mit seinem eigenen Maß zu messen sei.«[96] Entscheidend sei, so bekräftigt von Kügelgen selbst noch einmal, »daß wenn Künstler nur nach eigenem Maße zu bemessen seien, allein das Maß des Genies, nicht das des moralischen Wertes ihrer Werke oder Personen entscheiden dürfe.«[97]

Von Kügelgen folgt hier der gängigen Auffassung vom Genie und dem gängigen Postulat von der Autonomie der Künste,[98] er beschreibt aber auch die Kunst und die Künstler seiner Kindheit, und hier wird deutlich, dass die Autobiographie jene Emphase der Einzigartigkeit und des Genies ebenso wie die Idee des unvergleichlichen Individuums in die Vergangenheit projiziert. Wie Immermann spricht von Kügelgen in dieser Hinsicht nicht von sich selbst, vergleicht sich nicht mit anderen, stellt sich auch nicht als damals vergleichend vor, sondern rückt die in der Kindheit erlebten Zeitgenossen in unerreichbare Distanz. In der späteren Darstellung seiner Ausbildung zum Zeichner an der Dresdner Kunstakademie lässt von Kügelgen die Kommilitonen und späteren Kollegen – in den Kapiteln »Berufsstudien« und »Meine Kommilitonen« – Revue passieren, ohne sich mit ihnen zu vergleichen oder auch deren Status als unvergleichliche Genies zu proklamieren. Stattdessen schildert er das gemeinsame Lernen, auch den »Mangel fördersamen Unterrichts« von Seiten der ebenfalls bereits epigonalen Lehrenden sowie die dadurch einsetzende »gegenseitige Aushilfe«[99] untereinander. Das bevorzugte Pronomen dieser Ausbildungszeit ist bezeichnenderweise das kollektive »wir«, mit dem sich diese (Künstler-)Generation erst jenseits der zuvor ausführlich beschriebenen Zeit zu formieren begann. Der Verzicht auf die der vorherigen Epoche zugeschriebenen Einzigartigkeit des genialen Künstlers entspricht der Wahrnehmung der eigenen Zeitgenossen, von denen sich keiner vor den anderen auszeichnet und auch die erzählte autobiographische Figur keinerlei Sonderstellung einnimmt.

Die autobiographischen Texte von Immermann, Goltz und von Kügelgen machen unmissverständlich klar, dass die in der Goethe-Zeit hervorgebrachte Emphase des unvergleichlichen und unverwechselbaren Individuums an

---

96 Ebd., S. 143.

97 Ebd., S. 144.

98 Im Zusammenhang mit dem Theorem des ›Genies‹ im 18. und 19. Jahrhundert vgl. etwa Jochen SCHMIDT: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750 – 1945 (in zwei Bänden), Darmstadt 1985.

99 W.v. KÜGELGEN: Jugenderinnerungen eines alten Mannes (Anm. 95), S. 404.

ihr Ende gekommen ist, dass insbesondere der autobiographische Erzähler vor einer neuen Situation steht, die sein Selbstverhältnis und die Optionen des Sich-Selbst-Vergleichens grundlegend verändert. Statt sich wie Rousseau als einzigartig und anders zu vergleichen, statt wie Goethe aus dem Sich-Selbst-Vergleichen hervorzugehen, bleiben die autobiographischen Erzähler einerseits – wie Romanfiguren – in ihrer Kindheitszeit eingeschlossen oder fahnden andererseits – jenseits der ›einundeinzigsten‹ Genies – nach neuen Wegen der Relationalität.

Während die Korps der Befreiungskriege der 1810er Jahre in den Augen der damaligen Kinder – so von Kügelgens Erinnerung – »den Freiheitskämpfern des alten Griechenlands zu gleichen«[100] schienen und damit das bereits von Immermann markierte entscheidende historische Ereignis der Kinderjahre als ein doppelt entrücktes heroisches Zitat überliefern, befindet sich von Kügelgen gegen Ende seiner autobiographischen Erzählung noch inmitten der Jugendjahre, in einer deutlich post-heroischen Zeit: weit weg von der mit Goethe und Friedrich gekennzeichneten Genie-Zeit und auch selbst nicht in jener Verfassung, die den Impuls eines Rousseau oder das Bildungsprogramm eines Goethes auch nur ansatzweise aufnehmen würde. Die erste – und einzige – Liebschaft des Heranwachsenden wird auf gerade mal fünf Seiten abgehandelt, als eine sechszehnjährige Cousine in das Haus aufgenommen wird:

> »Ich fühlte mich anfangs nur beseligt und sah die ganze Welt in einem Rosenschimmer, so glanzvoll und so farbig, als sei sie noch der schöne Garten Eden, da unsere ersten Eltern sich umarmten. Leider aber ist unsere arme Welt kein Paradies mehr [...]. Mein unerfahrenes Herz war allgemach auf jene schiefe Ebene geraten, da es keine Haltpunkte der Ruhe mehr giebt, wo sonst beglückende kleine Konzessionen nicht mehr befriedigen, und die heitere Illumination des Herzens in zehrende Glut umschlägt. Ich erschrak jetzt vor mir selber, denn je unverdorbener ich wirklich war, je heißer kochte mein Blut auf, und wie ein Verrückter hatte ich bald nur noch einen einzigen Gedanken – der hieß: Helene.«[101]

Nach einem klärenden Gespräch mit dem Vater, dem »besten Freund« des Sohnes, wird beschlossen, die »Flucht«[102] zu ergreifen; Wilhelm von Kügelgen

100 Ebd., S. 139.
101 Ebd., S. 425.
102 Ebd., S. 426.

wechselt zu seiner weiteren Ausbildung in das Haus des befreundeten Pastors Roller. Auch hier erscheint das Erlebnis gerade nicht – wie bei Goethe – als eine autobiographisch rekonstruierte Bildungsstufe, die zur unverwechselbaren Geschichte des Protagonisten beigetragen hätte. Im Gegenteil: Die Szene wird eher satirisch und parodistisch ausgemalt (»Rosenschimmer«), die Herzensangelegenheiten sind Teil einer weit entrückten romantischen Vorzeit (»der schöne Garten Eden«), die Episode erhält schnell einen deutlichen Zug ins Pathologische (»schiefe Bahn«; »wie ein Verrückter«), mit dem die Verliebtheit einer weitaus älteren – vormodernen – Tradition zugeschrieben wird: als eine durch das Ungleichgewicht der Säfte ausgebrochene (»kochte mein Blut auf«) und durch eine bestimmte Behandlung (»Flucht«) zu heilende Krankheit. Typisiert und vergleichbar aber wird das Liebesabenteuer besonders durch eine literarische Parallele. Der Held »kämpfte [...] nach besten Kräften, [...] aber alles war vergebens«, er »rannte [...] mit scheußlichem Gewissen einsam bei Nacht und Nebel durch die Heide« – in einer zunehmend poetisch stilisierten Weise, die sogleich ihr literarisch-historisches Vorbild findet: »wie ein alberner Werther«.[103]

Während Goethe die Empfindsamkeit der Werther-Zeit bereits in *Dichtung und Wahrheit* geschichtlich einordnet, in seine Entwicklung integriert und auch (auto-)biographisch schon in den 1770er Jahren als verabschiedet erklärt, dient sie von Kügelgen als Reminiszenz an die eigene Jugend: Diese ist längst vergangen, aber auch folgenlos geblieben, in der Autobiographie erscheint sie als psychologische Kennzeichnung, aber auch als enthistorisiertes Bildungszitat. Bedeutungsvoll ist diese Kennzeichnung in solchen keineswegs unwichtigen, bei Goethe bekanntlich exponierten Liebesangelegenheiten vor allem deshalb, weil der Vergleich das eigene Leben hier als eine kopierte, uneigentliche Existenz darstellt, zugleich auch abwertet und zurückweist; die Heilung des eigentlich emanzipatorischen Aufbruchs in die eigene Bildungs- und Liebeswelt führt zudem in die Obhut des Vaters und anschließend eines Ersatzvaters zurück.

Die buchstäblichen Irrungen der eigenen Werther-Phase – es gab »keine Haltepunkte der Ruhe mehr«, das Ich gebärdete sich »wie ein Verrückter« und wurde zur »Marionette in eines Mädchens Hand«[104] – sind darüber hinaus Zeichen der beginnenden Unordnung und Instabilität des eigenen postheroischen Zeitalters, die in den *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* immer

103 Ebd., S. 425f.
104 Ebd., S. 425.

wieder deutlich benannt werden. Wie ein »alberner Werther« agiert zu haben – dies markiert die Distanz des Autobiographen, zugleich aber auch eine mit der eigenen Jugend einsetzende Zeit kopierter Relationalität und epigonaler Selbstverhältnisse. In einem Vergleich zwischen Kindern und Blumen zu Beginn des dritten Teils nimmt von Kügelgen die organologische Terminologie des klassischen, mit Goethe verbundenen Bildungsideals demonstrativ auf, auch hier gleichsam als Zitat, um sie sogleich in das dem eigenen Leben und der Epoche angemessene Gegenteil zu verkehren:

> »Für die Erziehung von Kindern und Blumen ist eine der ersten Bedingungen Stabilität. Ein und derselbe bleibende Standort, ein und dieselbe pflegende Hand verbürgen ihr Gedeihen am besten. Über meiner Jugend aber waltete der Wechsel.«[105]

Die »Stabilität« ist eine bildungstheoretische Norm, auch sie wird – wie die Existenzform des einzigartigen Genies – in ein vergangenes Zeitalter projiziert, von dessen programmatischem und exemplarischen Verlust die Autobiographie erzählt: »Nicht der Wille meiner Eltern, sondern die Unruhe der Zeit trieb mich aus einer Schule in die andere und durch vieler Lehrer Hände […].« Die missglückte und fehlgeleitete eigene Bildung wird einer historischen Gewalt überantwortet, die zu einer buchstäblich unbehausten und entwurzelten Existenz führt: »so daß ich der beklagenswerten Blumenstaude eines Kindergärtchens glich, die von der Hast und Ungeduld der kleinen Gärtner jeden Augenblick ausgehoben und versetzt wird.«[106]

Die Metapher der stets umgesetzten »Blumenstaude« verbindet das organologische Modell mit einer dezidierten Kritik der Moderne (›beklagenswert‹): Die der Epoche zugeschriebene »Unruhe«, die »Hast« und »Ungeduld« der bildhaften Mächte lassen den autobiographischen Erzähler weder in seinem Zeitalter noch in seiner gesellschaftlichen Umwelt jene Sicherheit und jeden Halt finden, der früheren Generationen zukam; nicht die Zeitgenossen, nicht die Künstlerkollegen, nicht die Freunde, allein der Vater war den Söhnen zuletzt »[w]ie ein Freund und Bruder«[107], mit dessen Tod die *Jugendjahre* enden.

Der bezeichnende Vergleich des autobiographischen Ich mit der »Blumenstaude« folgt unmittelbar auf ein Kapitel, in dem von Kügelgen noch ein-

105 Ebd., S. 149.
106 Ebd.
107 Ebd., S. 449.

mal die persönlichen Begegnungen mit Goethe, dem »größten Genius seiner Zeit«[108], zusammenfasst; das letzte Treffen fand in der Dresdner Rüstkammer statt, selbst schon das sichtbar museale Arsenal längst vergangener Epochen:

> »Goethe sah die Rüstkammer noch in ihrem alten Graus und freute sich daran. Noch sehe ich seine majestätische Gestalt mit der lebendigsten Teilnahme unter den gespenstischen Harnischen herumwandeln, welche wie lebendige Recken auf prachtvoll geschnitzten Streitrossen sitzend in den niedrigen Räumen des alten Lokales fast riesengroß erschienen. Einer besonders imposanten Gestalt nahm Goethe den von Edelsteinen funkelnden Kommandostab aus der Eisenfaust, wog ihn in der Hand und zeigte ihn uns Kindern. ›Was meint ihr,‹ sagte er, ›mit solchem Scepter zu kommandieren muß eine Lust sein, wenn man ein Kerl danach ist!‹ und er sah gerade aus, als wenn er selbst der Kerl danach wäre.«[109]

Die ›beklagenswerte‹ Existenz eines autobiographischen Ich, das sich mit einer stets aus ihrem Umfeld gerissenen ›Blumenstaude‹ vergleicht, ist hier unmittelbar mit dem Kontrast- und Schlussbild eines heroischen ›Kerls‹ konfrontiert. Der (Selbst-)Vergleich mit solchen erinnerten Zeitgenossen ist nicht mehr möglich, »Wechsel und »Unruhe«, »Hast« und »Ungeduld« der neuen Zeit lassen eine mit der alten Zeit verbundene »Stabilität« nicht mehr zu. Die *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* lassen keinen Zweifel daran, dass ein nicht mehr in traditionalen, ›inklusiven‹ Verhältnissen beheimatetes Individuum zugleich seine Besonderheit und seine Einzigartigkeit verliert.

Der Autobiograph Immermann inszeniert sein Ich als »Durchzug« historischer Ereignisse, er porträtiert seine eigene Geschichte – und die Geschichte überhaupt – als ein Geschehen ohne Mittelpunkt und ohne Vorbild, ohne Orientierung und ohne Ziel.[110] Wilhelm von Kügelgens Künstler-Ich adressiert sich im anonymen Plural – »meine Kommilitonen« – und erreicht nicht einmal die berühmte Kunst seines eigenen Vaters. Als nicht in hergebrachten Verhältnissen und Sicherheiten verankerte, höchst labile und unstete Menschen erleiden moderne Individuen ein durchgehend ähnliches, ›beklagenswertes‹ Schicksal: Statt der unvergleichbaren Individuen, der ›einundeinzigs-

---

108 Ebd., S. 148.

109 Ebd., S. 147f.

110 Vgl. Dorothee KIMMICH: Wirklichkeit als Konstruktion. Studien zu Geschichte und Geschichtlichkeit bei Heine, Büchner, Immermann, Stendhal, Keller und Flaubert, München 2002, S. 171-189.

ten‹ Genies, die – nach Rousseaus berühmter Vorgabe – allesamt ›anders‹ sind, führen die entwurzelten ›Blumenstauden‹ kein stabiles und kein heroisches Leben mehr. Die von ihnen aufgeschriebenen Erinnerungen und autobiographischen Geschichten reduzieren sich nicht von ungefähr häufig auf die Kindheit und Jugend. Die Künstler und Schriftsteller vergleichen sich nicht mit ihren großen Vorbildern und eifern ihnen nicht mehr nach: Ein ›alberner Werther‹ wird es nie zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* bringen, einem modernen autobiographischen Erzähler bleibt die Unvergleichbarkeit in mehrfacher Hinsicht versagt.

Die 1886 geschriebenen *Erinnerungen aus meinem Leben* des noch im 20. Jahrhundert viel gelesenen Schriftstellers Gustav Freytag ziehen daraus bereits auf der ersten Seite einen höchst unerwarteten Schluss: Die autobiographische Bestandsaufnahme – »keine farbenreiche Schilderung ungewöhnlicher Erlebnisse, sondern einfacher Bericht über meine Jugend und über Erfahrungen, welche meinen Arbeiten Inhalt und Farbe gegeben haben« – übt sich in größter Bescheidenheit, denn »was hier erzählt wird«, soll »dem Leben und Bildungsgang von vielen Tausenden meiner Zeitgenossen sehr ähnlich«[111] sehen.

Scheinbar handelt es sich eingangs bloß um die rhetorisch versierte *captatio benevolentiae* eines Autors, der bereits mit seinem Romanbestseller *Haben und Sein* auf die nationale Wirkung und die bürgerliche Homogenität seines Publikums bedacht war. Der Verzicht auf Besonderheit aber verwandelt sich in ein Strukturelement dieser Autobiographie, etwa mit einer wenig später beschriebenen Kindheit und einem »Haushalt, wie es viele tausende in Deutschland gab«: mit »Menschen darin, welche vielen tausend Anderen ihrer Zeit sehr ähnlich sahen.«[112] Auch der Erzähler selbst porträtiert sich mit Hilfe solcher Vergleiche: Mit seiner »Freude an der Poesie« sei es ihm beispielsweise genauso gegangen »wie den meisten Menschen, welche in Empfänglichkeit und Verständniß fast ebenso fortschreiten wie die Nationen […].«[113]

Weder die Bemerkung über die ›Ähnlichkeit‹ der Zeitgenossen noch das Vertrauen in eine wiederum naturwüchsige Entwicklung sind der Zufälligkeit des hier beschriebenen Lebens geschuldet, auch nicht der spezifischen politisch-pädagogischen Meinung des Verfassers; die autobiographischen Kommentare des Gustav Freytag in den *Erinnerungen aus meinem Leben* verweisen

111 Gustav FREYTAG: Erinnerungen aus meinem Leben, Leipzig 1899, S. 3.
112 Ebd., S. 93.
113 Ebd., S. 105.

vielmehr auf einen häufig überraschenden Vorbehalt in autobiographischen Texten des 19. Jahrhunderts: Die Autoren und Erzähler zögern, das eigene Selbst – à la Rousseau – als unvergleichlich und einzigartig zu präsentieren, sie nehmen sogar explizit davon Abstand, sich den eigenen Bildungsweg überhaupt als Verdienst selbst zuzuschreiben. Karl Immermann und Wilhelm von Kügelgen begründen diese Perspektive mit einem Zeitalter, das – nach Goethes *Dichtung und Wahrheit* – das Subjektive und Individuelle wieder zurückgedrängt habe: im Zeichen und im Namen einer fortschreitenden, postsubjektivistischen Geschichte und eines unabwendbaren Epigonentums.

Die in den bisher betrachteten Texten vorherrschende Verpflichtung auf die Vergangenheit und das im 19. Jahrhundert auch anderswo verbreitete autobiographische Bewusstsein, in einer nach-klassischen Zeit zu leben und zu schreiben, verbinden sich mit der Darstellung historischer Brüche einerseits, dem sehnsüchtigen Blick auf eine ferne Kindheit andererseits. Die in der Vergangenheit und Kindheit noch spürbare Relationalität des Daseins wird zum Zeitpunkt des autobiographischen Schreibens oft schmerzhaft vermisst. Unvergleichlich ist diese eigene (Kinder-)Zeit sowohl für Immermann als auch für den ›alten Mann‹ in von Kügelgens *Jugenderinnerungen*, weil sie einer ganz anderen historischen Zeit verhaftet war. Umgekehrt sind die aus der Kindheit einst hervorgegangenen einzigartigen und unvergleichbaren Lebensläufe gänzlich historisch geworden: Optionen einer ebenfalls vergangenen Zeit. Immermann und von Kügelgen verzichten auch aus diesem Grund auf die Fortführung der Autobiographie jenseits von Kindheit und Jugend. Die mit dem Autobiographischen seit jeher verbundene Verpflichtung aber, das ganze Leben darzustellen, ebenso das Bedürfnis, diesem Ganzen im Schreiben Sinn zu geben, fordern einen Erzähler, der sich Rechenschaft über die ›Selbstwerdung‹ jenseits von Kindheit und Jugend ablegt – ohne wie Gustav Freytag sich geradezu zwanghaft in eine deutschbürgerliche Gemeinschaft hinein zu imaginieren, mit »Menschen [...], »welche vielen tausend Anderen ihrer Zeit sehr ähnlich sahen.«

Die in von Kügelgens *Jugenderinnerungen* so zentral platzierte Metapher einer »Blumenstaude«, die ständig versetzt wurde und nirgendwo beheimatet sein konnte, wirft deshalb zuletzt eine Frage auf, die den bürgerlichen autobiographischen Selbstbeschreibungen des 19. Jahrhunderts allesamt eingeschrieben ist. Die Verpflichtung zum Anderssein und zur Einzigartigkeit scheint vorgegeben, die Sehnsucht nach *imitatio* aber, nach Vorgaben und Bildungsmustern bleibt. Gerade deshalb stehen auch die alltäglichen deutschsprachigen Autobiographien des 19. Jahrhunderts im Zeichen von Goethes

Dichtung und Wahrheit. Dort werden nicht zuletzt die Einzigartigkeit und das Sich-Vergleichen mustergültig vorgeführt, das ganz besondere Leben und das nachzuahmende Ideal. Falls man sich mit Goethe nicht vergleichen kann und doch – irgendwie – so werden soll, am Ende abgeklärt, ausgeglichen und erfüllt, gebildet wie er: Aus welchen relationalen Beziehungen ging das eigene beschriebene Ich dann hervor? Wie hat es sich in der Welt eingerichtet – zu einer Zeit, die das Hervorgehen und die Entwicklung der einst großen und mächtigen Individualität offensichtlich so sehr erschwert?

Nachkommenschaft und Karrieren – Übergangszeiten des autobiographischen Schreibens

Um sich selbst kennenzulernen, so hatte Rousseau in seinen Notizen zu den *Confessions* bemerkt, sollte man beginnen in einem anderen Selbst zu lesen. Ein solches »Vergleichsstück« sei allerdings selten genug: Es erfordere eine schonungslose Offenheit und Wahrhaftigkeit, die erst Rousseau mit seinen eigenen Bekenntnissen an den Tag gelegt habe (»rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur«). In diesem spektakulären, aber zur Nachahmung empfohlenen Fall – so formuliert es Rousseau in den schon zitierten Sätzen am Ende des vierten Buchs der *Confessions* – würden der*die Leser*in die einzelnen Elemente der ihnen fremden Lebensbeschreibung aufnehmen, zu einem eigenen Eindruck, sogar ihrem je eigenen »Werk« zusammensetzen, um sodann die ihnen durchsichtig gewordene fremde »Seele« zu erkennen (»C'est à lui d'assembler ces éléments, et de déterminer l'être qu'ils composent : le résultat doit être son ouvrage«).

Rousseaus Geste der Enthüllung des eigenen Selbst setzt einen Anfang: Noch nie sei eine ähnliche Selbstoffenbarung überhaupt unternommen worden – so lautete zumindest seine ohne Zweifel übertriebene, aber höchst folgenreiche Behauptung. Mit diesem fast inauguralen Akt markiert Rousseau zugleich ein Zeichen der sich selbst beschreibenden Moderne: die »Fiktion eines Anfangs«[114] (Aleida Assmann), die hier, inmitten einer für Rousseau bereits korrupten Moderne, den Ursprung einer Gegenbewegung ankündigen

114 Vgl. zu diesem Gestus des 18. und 19. Jahrhundert Albrecht Koschorke: Zur Logik kultureller Gründungserzählungen, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft I/2 (2007), S. 5-12. A. Assmann: Ist die Zeit aus den Fugen? (Anm. 89), München 2013, S. 149-164.

soll. Gegen die Täuschungen der ›Selbstsucht‹, des Egoismus und der Konkurrenz, gegen die gesamte moderne Gesellschaft, begründet Rousseau mit seinen *Bekenntnissen* eine Kultur der Selbstentblößung und der »Vergleichsstücke«, eine neue Gattung autobiographischer Texte.

Fast hundert Jahre später nimmt der Arzt, Philosoph und Künstler Carl Gustav Carus in einem Vorblatt zu seiner Autobiographie *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten* (1865/1866) die Rede Rousseaus über die neue Kunst der Selbstbekenntnisse wieder auf, zieht wiederum die bereits bei Herder und Rousseau formulierte Parallele zur vergleichenden Anatomie, um nunmehr die inzwischen vielfach möglich gewordenen Vergleiche autobiographischer Texte für die eigene moralische Bildung und »Lebenskunst« nutzbar zu machen:

> »Wie indes der Physiognom nie genug körperliche Bildungen der Menschen vergleichen kann, um zu desto sicherern Resultaten über die Symbolik der menschlichen Gestalt zu gelangen, so wird auch der, welchem das höchste Studium des Menschen, nämlich die Kunst rechter und edler Lebensführung, vor allem am Herzen liegt, nie genug Lebensgeschichten […] verfolgen und vergleichen können, um dadurch und daran in eben jener Lebenskunst sich selbst immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen.«[115]

Bereits als Carus seine eigenen *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten* schreibt, sind »genug Lebensgeschichten« erschienen, und am Ende des 19. Jahrhunderts ist die »Konjunktur der (Auto-)Biographik«[116], auch die im wilhelminischen Deutschland grassierende »Erinnerungswut«[117], nicht mehr zu übersehen.[118] Es gibt – für die Leser*innen von Autobiographien – seit dem 19. Jahrhundert offenbar ›genug zu vergleichen‹; dementsprechend schwer

---

115 Carl Gustav CARUS: Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten Bd. 1, nach der zweibändigen Originalausgabe von 1865/66, Weimar ^{2}1969, S. 9.

116 Dagmar GÜNTHER: Das nationale Ich? Autobiographische Sinnkonstruktionen deutscher Bildungsbürger des Kaiserreichs, Tübingen 2004, S. 43.

117 Martin DOERRY: Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, in zwei Bänden, München 1986, Bd. 1, S. 68. Doerry spricht für den von ihm untersuchten Zeitraum (die Lebenszeugnisse und Erinnerungen der von 1853 bis 1865 geborenen Männer und Frauen) von über 500 gedruckten Autobiographien (ebd.).

118 Zur Quantität der autobiographischen Schriften im 19. Jahrhundert vgl. z.B. J. LEHMANN: Bekennen – Erzählen – Berichten (Anm. 76), S. 193-195: Manche Autobiographien »erreichten […] einen Umfang von 2000 bis 3000 Seiten« (S. 193), viele »Autobiographien [erlebten] nach relativ kurzer Zeit […] Neuauflagen« (S. 194), bei Ankündigung

ist es auch der Autobiographie-Forschung gefallen, die Gattung in diesem Zeitraum in ihrer empirischen Vielfalt zu überblicken und auf gemeinsame inhaltliche und formale Muster hin zu verpflichten.[119] Die Historikerin Dagmar Günther hat in ihrer Monographie *Das nationale Ich? Autobiographische Sinnkonstruktionen deutscher Bildungsbürger des Kaiserreichs* insgesamt achtundzwanzig um 1900 geschriebene Autobiographien – auch dies nur ein kleiner Ausschnitt – untersucht; diese sind gesellschaftlich breit gestreut: »aus der Feder von Hausfrauen und Schauspielerinnen, Schriftstellern und Universitätsprofessoren, Ärzten und Privatgelehrten, Verwaltungsjuristen und Rechtsanwälten.«[120] Die Vielfalt repräsentiert bereits das Programm der Zeit: Der »autobiographische Boom«[121] erfasste zwar insbesondere das Bildungsbürgertum, dort aber alle Berufsgruppen, mehrere soziale Kreise, beide Geschlechter. Bei aller Homogenität dieses deutschen Bürgertums spiegelt sich hierin doch die soziale Mobilität eines ganzen Jahrhunderts: Statt von einer mit der Geburt festgelegten Herkunft abhängig, sind die Lebenswege im 19. Jahrhundert zunehmend offen und zumindest in Maßen selbst gestaltet, statt festgelegter Bahnen und vorhersehbarer (Vater-)Nachfolgen organisiert sich das (Berufs-)Leben zunehmend in Form von Karrieren sowie von bürgerlichen Abstiegs- und Aufstiegsoptionen.[122] Autobiographien von Mitgliedern bestimmter Berufsgruppen – von Ärzten, Künstlern, Unternehmern, Wissenschaftlern – gewinnen auch dadurch ein immer größeres, auch sozial unterschiedliches Publikum. Ebenso wächst offenbar das Bedürfnis nach autobiographischen Zeugnissen aus allen Bevölkerungsschichten: Mieze Biedenbach veröffentlicht 1906 die *Erinnerungen einer Kellnerin*; Doris Viersbeck zeichnet *Erlebnisse eines Hamburger Dienstmädchens* (1910) auf; von Franz

---

einer Autobiographie waren 2000 Vorbestellungen keine Seltenheit, zahlreiche französische Autobiographien und Memoiren wurden übersetzt.

119 Entsprechend selten wurde die Epoche des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der literaturwissenschaftlichen Geschichtsschreibung der Autobiographie berücksichtigt. Vgl. die entsprechenden Hinweise auf das seitdem kaum wesentlich veränderte Defizit sowie auf die Vielfältigkeit der Gattung bei Volker Hoffmann: Tendenzen in der deutschen autobiographischen Literatur 1890-1923, in: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt 1989, S. 482-519.

120 D. Günther: Das nationale Ich? (Anm. 116), S. 445.

121 Ebd., S. 43.

122 Vgl. Jürgen Osterhammel: Hierarchien und Verknüpfungen. Aspekte einer globalen Sozialgeschichte, in: Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.), 1750-1870. Wege zur modernen Welt, München 2016, S. 627-836, hier S. 646.

Bergg ist *Ein Proletarierleben* (1913) überliefert, und zwischen 1909 und 1910 erscheint in München eine ganze Buchreihe unter dem Titel *Lebensschicksale in Selbstschilderungen Ungenannter*.

Die auf Hierarchie und jeweils vorherbestimmten Lebenswegen aufbauende Gesellschaftsordnung früher Jahrhunderte – mit der ihr verbundenen ›Inklusionsindividualität‹ – beginnt sich im 19. Jahrhundert endgültig und auch für breitere Gesellschaftsschichten aufzulösen; umso bedeutsamer sind die angebotenen autobiographischen Zeugnisse für den Vergleich der solcherart mobil gewordenen ›Exklusionsindividualitäten‹ untereinander. Werner von Siemens möchte 1892 seine *Lebenserinnerungen* ausdrücklich als allgemeines Beispiel – »für junge Leute lehrreich und anspornend« – verstanden wissen: »daß ein junger Mann auch ohne ererbte Mittel und einflußreiche Gönner, ja sogar ohne richtige Vorbildung, allein durch seine eigene Arbeit sich emporschwingen und Nützliches leisten kann.«[123] Der von Goethes Beispiel inspirierten Idee einer sich aus dem tiefen Grund einer Individualität entwickelnden Bildung wird hier implizit ein Berufsweg und eine Karriere gegenübergestellt: die Entstehung eines *self made man* im heraufziehenden technischen Zeitalter.

Während ein Autobiograph wie Werner von Siemens hier die Selbstbeschreibungen der Moderne – Beschleunigung, technischer Fortschritt, Individualisierung, soziale Mobilität – wiederholt, artikulieren die Zeitgenossen vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts oftmals das Gefühl, in einer Übergangszeit zu leben, gerade hinsichtlich der historischen Brüche, von denen in den Autobiographien der Zeit nach wie vor zu lesen ist.[124] Die Erfahrung vielfältiger Veränderungen und höchst unsicher gewordener politischer und gesellschaftlicher Zustände provoziert eine fortdauernde Sehnsucht nach Stabilität, Harmonie und Ordnung, die in den autobiographischen Texten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts immer wieder zum Vorschein kommt[125] und nicht zuletzt durch den selbst erzählten »Zusammenhang des Lebens«[126]

---

123 Werner von SIEMENS: Lebenserinnerungen, München [17]1966, S. 7.

124 Zum 19. Jahrhundert als einer »Übergangszeit« vgl. prägnant Reinhart KOSELLECK: Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit, in: Reinhart KOSELLECK.: Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, Berlin 2010, S. 131-150.

125 Vgl. M. DOERRY: Übergangsmenschen Bd. 1 (Anm. 117), S. 165-170.

126 So benennt und betitelt Wilhelm Dilthey nicht zufällig in den 1910er Jahren Inhalt und Intention der »Selbstbiographie«, die wiederum eine der hermeneutischen Grundlagenoperation der Geisteswissenschaften begründen soll: Wilhelm DILTHEY:

erfüllt werden soll. Solche Wünsche sind freilich ebenso vielfältig und unterschiedlich wie die Autobiographien selbst. Am Ende des 19. Jahrhunderts blicken die autobiographischen Erzähler und Erzählerinnen immer auch auf das gesamte Jahrhundert zurück, das Ergebnis aber ist oftmals anders, als es die offizielle Geschichtsschreibung auch der nachfolgenden Jahrhunderte erwarten lässt. In einer Zeit der auseinanderbrechenden und rasch wechselnden politischen Ordnungen gilt der Nationalismus des 19. Jahrhunderts bekanntlich als erfolgreiche »Integrationsideologie«[127], die in Deutschland mit der deutschen Reichsgründung 1871 auch in ihren historischen Konsequenzen hinreichend dokumentiert ist. In den Autobiographien der Kaiserzeit – so lautet der überraschende Befund von Dagmar Günther – hat diese Ideologie, der Gedanke der Nation als Kontinuität verbürgendes Identitätsmerkmal, offensichtlich kaum Spuren hinterlassen. Gegen die sinnstiftende Funktion des Nationalen kommt in den Autobiographien der Jahrhundertwende stattdessen die »Macht des Partikularen«[128] zum Vorschein, seien es regionale und lokale Zugehörigkeiten, biographische Besonderheiten und konfessionelle Grenzen, aber auch die Betonung persönlicher, weltanschaulicher oder professionsbezogener Kontinuitäten über historische und politische Brüche hinweg. Die Bedeutung des ›Partikularen‹ lässt die individuellen Autobiographien weit weniger homogen werden, als es die Konventionen der Gattung und die Annahmen über einheitliche bürgerliche Trägerschichten erwarten lassen. Sie führt zu einer Betonung spezifisch partikularer, persönlicher Relationen und individueller Bezüge – auch unabhängig von der Differenz der Geschlechter. Entgegen der früher oft behaupteten Nähe weiblicher Autobiographien zur Bedeutung von Zugehörigkeiten, zur Inanspruchnahme relationaler Beziehungen und Bindungen, zur Geschichte anderer, mit dem eigenen Lebensweg eng verflochtener Personen und Weggefährtinnen, lassen sich die entsprechenden *gender*-Effekte in autobiographischen Texten des späten 19. Jahrhunderts nur sehr bedingt nachweisen. Die »These von der genuinen Andersartigkeit weiblicher autobiographischer Selbstpräsentation«, ein mutmaßlicher »Effekt der geschlechtsspezifisch aufgeladenen Normen von Privatheit und Öffentlichkeit«, konnte im Hinblick auf das von Dagmar Günther

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 242-249.

127 J. Osterhammel: Hierarchien und Verknüpfungen (Anm. 122), S. 649.

128 D. Günther: Das nationale Ich? (Anm. 116), S. 336.

herangezogene Textmaterial gerade »nicht bestätigt« werden.[129] In Autobiographien von Frauen – so ein weiterer Befund – tritt die »Familie« als Thema zugunsten von Beruf und Politik sogar auffallend deutlich zurück (was freilich der offiziell gewünschten Selbstpräsentation der in der Öffentlichkeit stehenden Autorinnen geschuldet sein mag).[130]

Umgekehrt aber verliert auch die ebenso oft behauptete Sonderstellung männlicher Autobiographien an Plausibilität. Entgegen der verbreiteten, nicht zuletzt anhand der kanonisierten Fälle von Rousseau und Goethe nachgezeichneten Präsentation eines autonomen und einzigartigen männlichen Ichs, dessen Autobiographie in dieser machtvollen modernen Selbstdarstellung ihre fortdauernde Funktion besitzen solle, sprechen die autobiographischen Texte auch hier eine deutlich andere Sprache. Gerade das in seinen traditionalen und größeren gesellschaftlichen Herkunftskontexten und ursprünglichen Einheiten nicht mehr beheimatete männliche Individuum besinnt sich auf seine partikularen Beziehungen und Zugehörigkeiten, auf Geschichten und Personen, mit denen es verbunden ist und auf die es sich berufen kann.

Gustav Freytag fühlt sich bemüßigt, schon zu Beginn der *Erinnerungen aus meinem Leben* (1886) hervorzuheben, dass »bei einem Rückblick auf frühere Jahre« das »Bewußtsein« leitend zu werden beginnt, »daß viele Erfolge des eigenen Lebens nur möglich geworden sind durch die Habe, welche aus dem Leben unserer Eltern auf uns übergegangen ist, und durch Anderes, was ältere Vergangenheit der Familie uns vorbereitet hat.«[131]

Bereits bei Karl Immermann, Wilhelm von Kügelgen und Gustav Freytag war die von Rousseaus *Confessions* vorgegebene Idee der Unvergleichbarkeit des Individuums folglich merklich herabgestuft, die Selbstvergleiche hingegen standen im Zeichen einer historischen Betrachtung, die das frühere Selbst und die Kindheit in eine unvergleichlich andere Zeit zurückversetzte und die eigene Zeit kaum noch für jene Wechselwirkung von Ich und Welt in Anspruch nehmen konnte, mit der Goethe den eigenen Bildungsweg als exemplarisch kennzeichnete. Nicht von ungefähr enthält die Geschichte der

129 Ebd., S. 456f. Ein etwas anderes Bild im Hinblick auf den reflektierten Konflikt zwischen Ehe und Beruf zeichnet die Auswahl von ca. 350 autobiographischen Zeugnissen um 1900 bei Charlotte Heinritz: Auf ungebahnten Wegen. Frauenautobiographien um 1900, Königstein/Taurus 2000.

130 D. Günther: Das nationale Ich? (Anm. 116), S. 458.

131 G. Freytag: Erinnerungen aus meinem Leben (Anm. 111), S. 4.

vor allem literarischen deutschsprachigen Autobiographien im 19. Jahrhundert – etwa in Jean Pauls *Selbsterlebensbeschreibung* (1826) und Heinrich Heines *Memoiren* (1854) – Merkmale einer höchst kritischen und ironischen Auseinandersetzung mit Goethes *Dichtung und Wahrheit*.[132] In Zeiten von Karrieren und Berufen, Spezialisierungen und partikularen Bindungen und Erfahrungen steht das exemplarisch Besondere, die Unverwechselbarkeit und die Autonomie des Einzelnen auf dem Prüfstand – ebenso wie die Frage, mit wem das autobiographische Ich sich selbst fortan vergleicht und zu vergleichen wünscht.

Die von Martin Doerry und Dagmar Günther untersuchten Autobiographien des deutschen Bürgertums um 1900 mögen sich von den Vorbildern der Gattung, von Rousseau und Goethe, weit entfernt haben; auch gattungsgeschichtlich wurde der literarische Anspruch einer wie ein Roman und wie ›Dichtung‹ komponierten autobiographischen Erzählung im 19. Jahrhundert – auch für die dezidiert literarische Autobiographie – zumeist wieder aufgegeben.[133] Die historiographische Funktion von Memoiren im Stil von Immermann sowie anekdotische Kindheitserlebnisse im Stil von Wilhelm von Kügelgen näherten die Gattung wieder jenen Gebrauchstexten an, die das Genre bereits in der Frühen Neuzeit kennzeichnete. Berufsbiographien traten deshalb vielfach an die Stelle emphatischer autobiographischer Bildungsromane.

Eine Fortführung des autobiographischen Anspruchs, die Präsentation des eigenen Ich als exemplarische Geschichte eines unverwechselbaren Individuums auszuzeichnen, ist am ehesten wohl von denen zu erwarten, die eine Goethe vergleichbare repräsentative Rolle in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingenommen hatten. Paul Heyse, um 1900 bekannt geworden als ein in München residierender ›Dichterfürst‹,[134] schon zu Lebzeiten einer der angesehensten und meist gelesenen Autoren des späten 19. Jahrhunderts, folgerichtig auch als erster deutscher Autor 1910 mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet, stellte mit dem Doppeltitel *Jugenderinnerungen und Bekenntnisse* seine Autobiographie im Epochenjahr 1900 scheinbar ganz in die Spur großer Vorgänger. Freilich trennt ihn von einer mit Goethe identifizierten und von Immermann so benannten Epoche der ›Subjektivität‹ ein gan-

---

132 Vgl. V. HOFFMANN: Tendenzen in der deutschen autobiographischen Literatur 1890-1923 (Anm. 119), S. 489f.

133 Vgl. K.-D. MÜLLER: Autobiographie und Roman (Anm. 25), S. 333-360.

134 Vgl. Sigrid von MOISY (Hg.): Paul Heyse: Münchner Dichterfürst im bürgerlichen Zeitalter. Ausstellungskatalog, München 1981.

zes Jahrhundert, und fast programmatisch beginnt Heyse seine Erinnerungen mit der Absage an ein geniezeitliches Selbsthelfertum sowie – wie bei Gustav Freytag – mit dem Bekenntnis zur schützenden Macht von Familie und Vorfahren:

> »Wenn es für ein Findelkind ein erhebendes Gefühl ist, sich selbständig durch die Welt geschlagen zu haben, so hat doch das Bewußtsein, einem edlen Stamm wackerer Vorfahren entsprossen zu sein, einen höheren Werth, in dem Maße, als dankbare Pietät das kühle Selbstgefühl, Niemand als sich selbst für sein Leben verpflichtet zu sein, an wärmender und beglückender Kraft überwiegt.«[135]

Weit davon entfernt, Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit in das Zentrum des autobiographischen Bemühens zu stellen, erinnert Heyses Geste der Bescheidenheit fast an die *Ricordi* des Giovanni di Pagolo Morelli aus den im dritten Kapitel dieses Buches vorgestellten, genealogisch orientierten Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts. Bereits »in der helldunklen Knabenzeit« habe er »im eigenen Vater ein Vorbild alles Edlen und Guten, Selbstlosigkeit mit schlichtem Selbstgefühl gepaart«[136] gefunden. Die Betonung der »innigen Verehrung«, das »Gefühl«, dass der Vater »von einer höheren, edleren Menschenart sei«,[137] setzt die im 19. Jahrhundert etablierte Hinwendung zu einer autobiographisch verklärten Kindheit fort, verwandelt sich bei Heyse allerdings in eine fortdauernde genealogische Verpflichtung, in einen ebenso fortdauernden Einfluss sowie in die Struktur eines ganzen Lebensweges.

Zunächst folgte der junge Heyse den Spuren seines Vaters – eines Philologen und Professors an der Universität – wiederum in einer geradezu vormodernen Manier. Er übernahm – wie von Kügelgen – die Profession und damit auch das Leben des Vaters. Auf der Schule verstand es das Kind zwar, als ein »Musterschüler«[138] auf einem »Primussitze«[139] zu brillieren, im Vergleich zu anderen Schülern war dies aber kein »sonderliches Verdienst«, da – erneut Zeichen eines buchstäblich post-patriarchalischen Epigonentums – »in meiner Generation sehr wenige gute Köpfe«[140] auszumachen waren. Hey-

135 Paul HEYSE: Jugenderinnerungen und Bekenntnisse, Berlin ³1900, S. 1.
136 Ebd., S. 2.
137 Ebd., S. 25.
138 Ebd., S. 27.
139 Ebd., S. 29.
140 Ebd.

se hatte durchaus früh dichterische Ambitionen, und obwohl er sich für die Philologie schon damals als wenig geeignet einschätzte, folgte er in Studium und Berufswahl allein der Tradition seiner Familie: »Ich aber hatte früh erkannt, daß ich überhaupt für einen gelehrten Beruf nicht geschaffen war. [...] Zunächst freilich, da es galt, ein ›Brodstudium‹ zu wählen, [...] schlenderte ich auf dem Wege, den mir meine Abstammung von zwei Grammatikern und Sprachforschern wies, ohne viel Zukunftssorgen weiter [...].«[141]

Heyse vergleicht sich mit den Philologen, besonders mit dem bald freundschaftlich verbundenen Jacob Bernays, und genau dieser Vergleich führt angesichts des eigenen Talents dazu, von einer Ausbildung zum »classischen Philologen«[142] abzusehen und stattdessen in einer verhältnismäßig neuen Wissenschaft, der romanischen Philologie, eine pflichtgemäße Dissertation mit Aussicht auf einen ›Brotberuf‹ abzuschließen.

Zwar erwähnt Heyse frühe dichterische Versuche, ebenso die Gründung einer literarischen Gesellschaft namens »Club«, wo die Freunde »Verse vorzulesen«[143] hatten. Doch auch hier dient der Vergleich etwa mit dem Freund Bernhard Endrulat nur dazu, die eigene Begabung und Bestimmung herunterzuspielen. Nur Endrulat hatte die feste »Überzeugung« von Anfang an, »daß er zum Dichter geboren sei«, Heyse hingegen war sich über seine Bestimmung keineswegs sicher: »Ich bewunderte sein Talent höchlich und stellte es weit über mein eigenes. Denn obwohl ich selbst in einer dichterischen Welt lebte und webte, war ich durchaus nicht klar darüber, ob ich zum Dichter und nicht vielmehr zum Maler berufen sei.«[144]

Heyse benutzt in seiner Autobiographie auffallend viele solcher Topoi der Bescheidenheit. Statt der wohlfeilen Rhetorik des beim autobiographischen Schreiben bereits berühmten Schriftstellers kommt dabei doch ein Vorbehalt gegen die Autonomie der Selbstwerdung zum Ausdruck – auch in der Ausbildung zum Dichter.[145]

141 Ebd., S. 70f.
142 Ebd., S. 106.
143 Ebd., S. 52.
144 Ebd., S. 53.
145 In der veränderten fünften Auflage seiner Autobiographie (1910) betont Heyse stärker die ›Berufung‹ zum Dichtertum, auch im Hinblick auf die Selbsthistorisierung, die Heyse bereits als Archivar seiner selbst betreibt: Er fügt originale Dokumente seines Lebens ein, etwa einen Brief des Vaters, in dem dieser ihm geraten hatte, seiner Bestimmung als Dichter zu folgen, und er plant zu dieser Zeit, mit seinem der Bayrischen Staatsbibliothek überlassenen Archiv eine Heyse-Forschung zu gründen und zu institutionalisieren. In dieser späteren Auflage demonstriert er zugleich seine autobiogra-

Rechtzeitig findet Heyses poetisches Bemühen einen Mentor in der Gestalt des Dichters Emanuel Geibel, zu dessen Haus er als sechzehnjähriger Schüler Zugang hatte und ihm seine Gedichte vorzulegen wagte. Wieder nimmt Heyse diese für seine Biographie einschneidende Episode zum Anlass, entgegen der Selbstbehauptungsmotive eines männlichen Dichter-Ichs einen gänzlich anderen autobiographischen Ton anzuschlagen. Anstatt wie Goethe aus autobiographischer Distanz die historische Prägung dieser Lernprozesse zu würdigen und einzuordnen, dabei auch die eigene Existenz und das eigene sich entwickelnde Dichtertum zu vergleichen und zu reflektieren, wird Geibel nicht nur als zweite mächtige Vater-Figur inthronisiert, sondern geradezu mit religiösen Weihen ausgestattet. Nicht zufällig erinnern diese Passagen an die Attribute, mit denen im selben Jahr Wilhelm Bölsche den Goethe-Kult seines Zeitalters zitiert und fortgeführt hatte. Mit »Ehrfurcht«[146] betrachtete der junge Heyse den damals erst einunddreißigjährigen Geibel, der bald »verehrte Freund und Meister«[147] erhält die Aura eines Heilsbringers zumindest in der poetischen Sphäre. »Geibel's Muse« trat in ihre Zeit »in der That wie das Mädchen aus der Fremde hinein«, und seine Ankunft und Mission erhalten ein epiphanisches Ausmaß: »Es war, als wäre der Begriff der wahren Poesie, die vom Herzen zum Herzen spricht, eine Weile verloren gewesen und nun wieder aufgefunden worden.«[148]

Heyse verdankt Geibel auch den Eintritt in das Berliner Haus und den Dichterzirkel um Franz Kugler, womit eine »vita nuova«[149] für ihn begann und sich die »Pforten des Paradieses«[150] für ihn zu öffnen schienen – eine kaum ironisch verbrämte Reminiszenz an Dantes Biographie und dessen Beatrice-Erlebnis, und dies nach wie vor überstrahlt von Emanuel Geibel, dessen »Seherworte« auch für Deutschland bereits eine neue Macht – die »Wiederkehr der alten Kaiserherrlichkeit«[151] – prophezeiten.

Damit beginnt indes keineswegs die Emanzipation des nun ganz eigene Wege gehenden dichterischen Schülers, vielmehr zeigt Heyse Autobiographie

---

phisch abgewertete philologische Expertise, etwa durch zahlreiche Fußnoten und gelehrte Anmerkungen. Für die Hinweise zur veränderten fünften Fassung von Heyses Autobiographie danke ich Sarah Nienhaus (Münster).

146 P. Heyse: Jugenderinnerungen und Bekenntnisse (Anm. 135), S. 58.

147 Ebd., S. 62.

148 Ebd., S. 64.

149 Ebd., S. 74.

150 Ebd., S. 79.

151 Ebd., S. 81.

fast *en passant* in der Art eines sozialhistorischen Biogramms, dass die Poesie sich längst in Konkurrenz zu anderen Berufszweigen befand, zur Existenzsicherung aber nicht mehr allzu viel beitragen konnte. Eben noch gezwungen, »mit der romanischen Philologie Ernst zu machen«[152] und den ungeliebten Brotberuf zu ergreifen, wird Heyse wiederum auf Empfehlung von Emanuel Geibel nach München, als Dichter an den Münchner Hof von König Maximilian berufen, wo ein Kreis von Künstlern und Gelehrten beauftragt war, den neuen, auch intellektuellen Ruhm der bayrischen Hauptstadt zu verbreiten. Heyse betreibt auch in diesem Punkt eine Art *imitatio* des ›Meisters‹ Emanuel Geibel, die wiederum an die *vitae* mittelalterlicher Heiligen erinnert, und auch seine Berufung nach München ist das bereits anachronistische Modell höfischen Mäzenatentums, das Heyse mit Dank an Geibels Patronage als »märchenhafte Glückswendung«[153] seines Lebens beschreibt.

Vom unerschütterlichen Vertrauen in die genealogische »Abstammung« bis zu einem durch den säkularisierten Heilsbringer Geibel möglich gewordenen »Märchen« lassen sich Heyses *Lebenserinnerungen und Bekenntnisse* als eine förmlich gegen Rousseau gerichtete Autobiographie lesen, die zudem – entgegen der von Goethes *Dichtung und Wahrheit* begründeten Gattungsform – auch die durch Vergleiche gewonnene Entwicklung der eigenen historischen (Dichter-)Existenz ausblendet. In der Geschichtsschreibung der Autobiographie sind Heyses *Jugenderinnerungen und Bekenntnisse* kaum beachtet worden, zu sehr widersprechen sie dem Credo der Gattungsbegründer und der Gattungsforscher. Umso bedeutsamer sind sie im Hinblick auf den von Heyses Erinnerungen selbst markierten Widerspruch zur Tradition eines sich selbst inszenierenden männlichen Ich: Als Nachfolger und Schüler seines Vaters und seines Meisters Geibel, als ›märchenhaft‹ aufgenommener Dichter am Königshof erscheint seine Selbstwerdung passiv, fremdbestimmt, im Kontext der Geschlechterordnung des 19. Jahrhunderts als fast feminin, jedenfalls kaum durchdrungen vom (Selbst-)Gefühl einer durch den Vergleich geformten und mit Einzigartigkeit belohnten Individualität.

Der zweite, mit *Bekenntnisse* überschriebene Teil der Autobiographie beginnt dann auch mit skeptischen Einwänden gegen die »Selbsterkenntnis« nach Abschluss einer bestimmten (Jugend-)Phase sowie dem Vorbehalt gegenüber der eigenen »Selbstbiographie«,[154] die historisch begründete »stür-

152 Ebd., S. 171.
153 Ebd., S. 172.
154 Ebd., S. 292.

mische Wechselfälle«[155] vermissen lässt. Im Kapitel »Aus der Werkstatt«[156] kommentiert Heyse die Entstehung seiner Werke, seiner Lyrik und seiner berühmten Novellen, im vorangestellten »Aus dem Leben«[157] erzählt er den »kleinen Roman« einer »Jugendliebe«, die er zunächst der Bekanntschaft mit Felix von Stein, dem Enkel der Charlotte von Stein, verdankt, und wechselt zu diesem Zweck selbst ins novellistische Fach. Tatsächlich hat Heyse diese Erlebnisse später in die Novelle *Das Freifräulein* transformiert, auch das in den *Bekenntnissen* erinnerte Liebesabenteuer aber ist von literarischen Zitaten regelrecht umstellt: von der Schäferpoesie des Rokoko – »So wenig Anlagen ich zum blöden Schäfer hatte«,[158] über die Bibel (mit einer »Wartezeit wie Jacob um Rahel durchzumachen hatte«) bis zu Gedichten Heinrich Heines, in dessen Banne der junge Heyse wie viele seiner Generation ohnehin stand. Beim ersten Besuch im Haus des Mädchens fehlt auch nicht der obligate Vergleich mit jenem Muster der Liebesleiden, das bereits Wilhelm von Kügelgen wie einen ›albernen Werther‹ agieren ließ. In der aristokratischen Umgebung der Familie – so erinnert sich der Autobiograph – wuchs sein »Bürgerstolz«, während der dabei naheliegende Vergleich mit einem rebellierenden Stürmer und Dränger sofort abgewiesen wird: »auch wenn ich mir nicht ein junges Genie zu sein dünkte, wie der Dichter des Werther.«[159]

Heyse rückt hier nicht nur die eigene Jugendzeit in Distanz, er stattet sie auch in einer Weise mit fiktiven Mustern und Vergleichen aus, die ihr gerade jene Besonderheit und Einzigartigkeit nehmen, die das autobiographische Unternehmen eigentlich beglaubigen soll. Zu jener Zeit besucht Heyse auch die Goethe-Zimmer in Kochberg, in »ehrfürchtiger Andacht«,[160] die den Gestus gegenüber dem Vater und dem Mentor Geibel noch einmal wiederholt. Der Ort gemahnt nicht nur an eine Urszene ›klassischer‹ Liebesgeschichten, an das Verhältnis Goethes zu Charlotte von Stein, sondern auch an die familiäre Fortsetzung in Heyses Lebenslauf, die ihm die Enkelin der Goethe-Geliebten präsentierte. Dem jungen Heyse lag der Vergleich mit Goethes Erlebnissen deshalb nahe: »Daß aber mein Herzensgeschick mit dem seinigen an Reiz und Wärme sich wohl messen konnte, daß die Urenkelin der Ahne

155 Ebd., S. 294.
156 Ebd., S. 329-383.
157 Ebd., S. 291-328.
158 Ebd., S. 300.
159 Ebd., S. 298f.
160 Ebd., S. 302.

vollauf ebenbürtig sei, stand mir über allem Zweifel.«[161] Der im selben Atem- und Schreibzug bereits zuvor markierte Unterschied freilich durchtrennt die Kontinuität der literarischen Tradition: »Nie ist mir natürlich auch nur von fern der vermessene Gedanke eines Vergleichs mit jenem höchsten Genius in den Sinn gekommen.«[162]

Solche Vergleiche waren angesichts der kulturellen und nationalen Aura eines Goethe auch nicht zu erwarten, auffallend ist jedoch, wie weit sich Heyses *Lebenserinnerungen und Bekenntnisse* von Goethes *Dichtung und Wahrheit* inzwischen entfernt haben, programmatisch, formal und inhaltlich, zudem auch hinsichtlich einer Gattung, die zumindest dem Anspruch nach eine Dynamik von individueller Unvergleichbarkeit (Rousseau) und exemplarischen Sich-Selbst-Vergleichen eröffnet hatte. Statt der Besonderheit betonen Heyses Erinnerungen die relationalen Bedingungen einer zuletzt doch machtvoll gewordenen Münchner Dichter-Existenz, statt auf innere Selbst-Bildung verweisen sie auf Abhängigkeiten und Zufälligkeiten, die ein professionelles Künstlertum eher von außen auf den Weg gebracht haben.

Die literaturwissenschaftliche Autobiographie-Forschung hat die im 19. Jahrhundert diagnostizierte Distanz zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* zunächst als Verfallsgeschichte, später als eine Rückkehr zu Gebrauchstexten oder als Wende von der erzählenden zur berichtenden Autobiographie[163] rekonstruiert. Stattdessen lassen sich die Autobiographien des 19. Jahrhunderts aber auch als Antworten auf die häufig unerfüllbaren Ansprüche und Überforderung einer (Exklusions-)Individualität begreifen, der die Selbstbildung von innen heraus ebenso wie eine aus dem Sich-Vergleichen sich ergebende

161 Ebd., S. 302.

162 Ebd. In der späteren fünften Auflage seiner Lebenserinnerungen und Bekenntnisse (1910) hat Heyse an dieser Stelle den Vergleich – die Ähnlichkeit des »Herzensgeschick(s)« und die Differenz des »Genius« – verändert und historiographisch abgemildert: »Ihn sah ich natürlich unerreichbar hoch über mir. Daß aber die Urenkelin seiner Frau von Stein ihren Ahnen ebenbürtig sei, stand mir über allem Zweifel«. Die Äußerung bringt die zuerst beteuerte Unvergleichbarkeit – nie sei ihm »auch nur von fern der vermessene Gedanke eines Vergleichs« gekommen – nunmehr beiläufig in die Nähe eines Vergleichs, nämlich einer Skala und eines Rankings: Goethe, anfangs jenseits des Vergleichens, befindet sich nunmehr, im Präteritum, d.h. (nur?) in der damaligen Wahrnehmung, »unerreichbar hoch über« Heyse. Zu den Veränderungen und Unterschieden der beiden Fassungen von Heyses Autobiographie vgl. jetzt ausführlich Sarah Nienhaus: Autobiographische Archivierungspraktiken. Ein Beitrag zur Praxis und Theorie des Entscheidens, Diss. Münster 2020.

163 So J. Lehmann: Bekennen – Erzählen – Berichten (Anm. 76), S. 227-249.

Einzigartigkeit nicht mehr gelingen mag. Was in dieser Situation nottut, sind Versuche, sich sozial zu relationieren und zu binden sowie sich selbst in ein soziales Gefüge zu integrieren. Die entsprechenden Autobiographien zeigen gerade deshalb keine Hinwendung zu übergreifenden Integrationsmustern wie Nationalismus oder Patriotismus, sondern stattdessen die Rückversicherung familiärer und generationeller Kontexte, die partikulare Zuordnung zu Vorfahren, Gruppen, sozialen Kreisen und professionellen Verbünden.

Wie bei Paul Heyse überwiegt in zahlreichen Autobiographien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Abwehr jenes geniezeitlichen Topos von der Unvergleichbarkeit des erzählten Ich. Theodor Fontane vergisst in *Meine Kinderjahre* (1893) nicht, der Idylle der Kindheit einige bedrohliche Schattenseiten hinzuzufügen, in der Fortsetzung *Von Zwanzig bis Dreißig* (1895) beschreibt er dann weniger die Apotheose und die Bildung seines Künstlertums als vielmehr die Zeitgenossen und die Künstler-Gruppierungen, denen er sich zugehörig fühlte. Der Arzt und Mediziner Adolf Kußmaul eröffnet seine 1899 erstmals erschienenen, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein viel gelesenen und mehrfach wieder aufgelegten *Jugenderinnerungen eines alten Arztes* wie Paul Heyse mit dem Bekenntnis zur traditionellen Nachfolge des Vaters und des väterlichen Berufs: »Weil ich meinen Vater der ärztlichen Praxis mit Liebe und Eifer nachgehen sah, bin auch ich seinem Vorbilde gefolgt und Arzt geworden.«[164]

Das von Rousseau noch proklamierte ›Anderssein‹ steht kaum noch am Ausgangspunkt dieser Autobiographien, auch wenn die Berufswahl nicht – wie bei Heyse und Kußmaul – direkt auf der Nachahmung und Nachfolge des Vaters beruhte. Der Erzähler versichert sich oftmals der Herkunft und der Tradition, er zieht den Vergleich zu den Vorbildern seines eigenen Metiers – im Falle der Schriftsteller und Künstler oftmals weniger zu den ohnehin unerreichbaren modernen ›Klassikern‹ als zu den ihnen selbst ähnlichen Zeitgenossen, die sich ebenfalls mit der Epigonalität des nachklassischen Zeitalters auseinanderzusetzen hatten.

Auf jeweils ganz unterschiedliche Weise schreiben sich die Schriftsteller Gustav Freytag, Theodor Fontane und Paul Heyse mit ihren Autobiographien in oftmals althergebrachte Relationen und erinnerte soziale Beziehungen förmlich hinein: in das Elternhaus und die familiäre Tradition, in die Zeitgenossenschaft und die häufig als nachrangig und epigonal gekennzeichneten Künstlergemeinschaften. Ausgangspunkt ist nicht selten jene »größ-

164 Adolf KUSSMAUL: Jugenderinnerungen eines alten Arztes, Stuttgart 1899, S. 11.

te Scheu«, von der Adalbert Stifter 1846 in einem kurzen, brieflich mitgeteilten Abriss seiner Lebensgeschichte berichtet, einem Zögern, angesichts der »großen Dichter« der Vergangenheit »selber etwas drucken zu lassen, weil es so tief hinter jenen Mustern stehen mußte.«[165] Jenes von Karl Immermann so prominent benannte und autobiographisch beglaubigte Epigonentum ist gleichsam der Nährboden und der geheime Grund, sich in andere Zusammenhänge hineinzuschreiben, Relationalität schreibend herzustellen, das Autobiographische auf diese Weise ein Stück weit gleichsam in Gegenrichtung zur Einzigartigkeit einer in der Moderne ›exkludierten‹ Individualität zu profilieren. Nicht zuletzt die Literatur berichtet über eine dem Zeitalter zugrundeliegende Sehnsucht nach »Reserven« und »Ressourcen«[166], die den beobachteten und beargwöhnten Modernisierungsprozess abfedern und kompensieren können. Dazu gehört die autobiographisch unmittelbar relevante (Rück-)Besinnung auf weit reichende Genealogien und biographische Traditionen.

In Adalbert Stifters Erzählung *Die Narrenburg* (1844) befindet sich der Naturforscher Heinrich in der Nähe der alten Burgruine Rothenstein, deren frühere Besitzer mit den ebenfalls verfallenen Anbauten über die Jahrhunderte hinweg ein kurioses Nebeneinander von Stilen und historischen und geographischen Zitaten angehäuft haben. Der Ahnherr des Geschlechts, Hanns von Scharnast, hatte verfügt, dass jeder Nachfahre und Burgbesitzer seine eigene »Lebensbeschreibung« verfassen und darüber hinaus sämtliche vorhandene Autobiographien aller Vorfahren lesen müsse: »daß sie ihr Leben beschrieben, damit sich jeder, der nach ihnen käme, daran zu spiegeln und alle Thorheit zu meiden vermöge«.[167] Die Lektüre der Lebensbeschreibungen soll davor bewahren, in ähnlich ›närrischer‹ Weise wie die meisten der von Scharnasts das Leben zu verbringen, sich in der Welt zu verlieren, tragische Abenteuer zu erleiden und zuletzt Wohnsitz und Erbe auszuschlagen. Allein, der erhoffte therapeutische Nutzen des Schreibens und Lesens von Autobiographien verfängt nicht, und die Kontinuität der Familiengeschichte gelingt und gelang

165 Adalbert Stifter: Die Mappe meines Urgroßvaters. Schilderungen. Briefe, München 1979, S. 600.

166 Vgl. die Beiträge in Michael Neumann et al. (Hg.): Modernisierung und Reserve. Zur Aktualität des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 2017. Darin etwa: Michael Neumann/Marcus Twellmann: Knappe Ressourcen, höherer Sinn: Zur literarischen Selbstverständigung der Gesellschaft, ebd., S. 79-95.

167 Adalbert Stifter: Narrenburg, in: Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1,4, Stuttgart u.a. 1980, S. 322.

nie – bis sich herausstellt, dass Heinrich ein später und räumlich weit entfernter Nachfahre der von Scharnasts ist und er die Burg zuletzt wieder in Besitz nehmen kann.

Die von den männlichen Familienmitgliedern verfassten Autobiographien sind nicht nur als ›Vergleichsstücke‹ (Rousseau) für die zur Orientierungslosigkeit neigenden Nachfahren gedacht, sie bilden auch ein genealogisches Archiv, das die Vergangenheit und den Zusammenhalt der Familie sichern soll – letztlich vergeblich, wenn man Heinrichs Besichtigung der Ruine als eine Führung durch eine immer wieder scheiternde, zuletzt als leblos ausgestellte Geschichte und damit als düstere Negativbilanz des Historismus des 19. Jahrhunderts werten mag.[168] Die in der Erzählung selbst gespiegelte Faszinationsgeschichte der Narrenburg setzt zu dieser tragischen Geschichte freilich einen Kontrapunkt: Das wohlaufbewahrte und zum Schluss auch vom neuen Burgbesitzer konsultierte genealogische Archiv samt Bildergalerie ebenso wie die zuletzt mit einer Romanze und einem H*appy-Ending* verbundene Fortsetzungsgeschichte des gräflichen Hauses rehabilitiert ein lebhaftes Bedürfnis nach einer durchaus vormodernen genealogischen Kontinuität[169] und einer verlorengegangenen lebensweltlichen »Stabilität«, deren Verlust Wilhelm von Kügelgen ein paar Jahrzehnte später so melancholisch zu betrauern wusste.

Die von Heinrich gelesene Lebensbeschreibung des vorletzten Grafen von Scharnast endet mit dem durch den Tod abgebrochenen Satz: »ach, ich sehne mich nach meinem Sohne…«[170] Die Vergeblichkeit jeder genealogischen Imagination ist der Erzählung jedoch ebenso deutlich eingeschrieben: »Das ist keine gute Einrichtung unserer Vorfahren«[171], sinniert Heinrich beim Rückweg aus dem roten Marmorfelsen, in dem die Autobiographien seit jeher aufbewahrt worden sind. Die männlichen Lebensläufe sind für Heinrich abschreckend genug, seine eigene Geschichte – und die Erzählung »Die Narrenburg« selbst – setzen gleichwohl die Hoffnung und das Versprechen des Ahnherrn

---

168 Vgl. Katharina GRÄTZ: Traditionsschwund und Rekonstruktion von Vergangenheit im Zeichen des Historismus. Zu Adalbert Stifters *Narrenburg*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte und Geistesgeschichte 71,4 (1997), S. 607-634.

169 Vgl. Stefan WILLER: Familie/Genealogie, in: Christian BEGEMANN/Davide GIURIATO (Hg.), Stifter Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2017, S. 330-334, hier S. 332.

170 A. STIFTER: Narrenburg (Anm. 167), S. 426.

171 Ebd., S. 427.

fort.[172] Die »Gespenster«[173] einer unheilvollen Vergangenheit widerstreiten den Wünschen nach einer genealogisch verankerten Ordnung – auch davon erzählt das 19. Jahrhundert mitsamt seinen Autobiographien.

In einer späteren Novelle mit dem bezeichnenden Titel *Nachkommenschaften* (1864) hat Stifter das Thema noch einmal aufgegriffen. Der Landschaftsmaler Friedrich Roderer, der ein ganzes Repertoire epigonaler ästhetischer Theorien und ebensolcher Techniken vorführt[174], entsagt seiner Kunst in dem Moment, als er – durch Nachforschungen und »Enthüllungen«[175] – gewahr wird, dass er nicht nur die Grafentochter Susannah Roderer zur Frau erhält, sondern tatsächlich auch mit jenem in der Gegend ansässigen Grafengeschlecht verwandt ist. Der alte Graf und künftige Schwiegervater möchte endlich »einen festen Stamm der Roderer in dieser Gegend gründen« und zu diesem Zweck für seine »Nachkommen«[176] jenes Moor trockenlegen, das der Maler zuvor unermüdlich versucht hat zu malen – »Moor in Morgenbeleuchtung, Moor in Vormittagbeleuchtung, Moor in Mittagbeleuchtung, Moor in Nachmittagbeleuchtung«[177]. Das Kunsthandwerk wird als sinnloses Geschäft bloßgestellt; anders als in der Erzählung »Die Narrenburg« aber obliegt es gerade dem genealogisch verankerten Familiensinn, sowohl die historischen als auch die privaten Verhältnisse zu konsolidieren – und dies stets unter Preisgabe der zunächst leidenschaftlich vertretenen, zumeist ästhetischen Interessen der männlichen Familienmitglieder. Auch der alte Graf Roderer hatte sich einst erfolglos als Dichter versucht, auch er erzählt die »Lebensbilder«[178]

---

172 Der Schluss der Erzählung wurde in der Forschung höchst kontrovers diskutiert. Während Christian Begemann das »autobiographische System« gerade am Ende grundlegend widerlegt und zerstört sieht, wird das bisherige Familienarchiv durch die glückliche Erzählung des letzten Helden und durch die ästhetische Form der Erzählung selbst zu einem utopischen ›heilen‹ Ende geführt. Vgl. Christian BEGEMANN: Die Welt der Zeichen. Stifter-Lektüren, Stuttgart/Weimar 1995, S. 123f. Jutta MÜLLER-TAMM: »Alles nicht zu Ende, alles falsch…« Allegorie und Erzählstruktur in Stifters *Narrenburg*, in: Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge 17 (2007), S. 561-574.

173 A. STIFTER: Narrenburg (Anm. 167), S. 427.

174 Vgl. Barbara NEYMEYR: Die Aporie der Epigonen. Zur kulturhistorischen Bedeutung der Identitätsproblematik in Stifters *Nachkommenschaften*, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 48 (2004), S. 185-205.

175 Adalbert STIFTER: Nachkommenschaften, in: Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3,2, Stuttgart 2003, S. 90.

176 Ebd., S. 62.

177 Ebd., S. 38.

178 Ebd., S. 63.

seiner Vorfahren, und »[a]lle Roderer« kommen zuletzt beim Hochzeitsfest zusammen, »um […] die Stammesgefühle nur noch fester zu binden.«[179]

So ironisch diese Erzählung auch gestaltet sein mag,[180] so sehr variieren Stifters Texte in unterschiedlichen Tonarten und Handlungsmustern doch das autobiographische Bedürfnis nach solchen ›Bindungen‹, die besonders in genealogischen Modellen ihre der modernen Exklusion entgegengesetzte, zumeist imaginäre Macht entfalten. Zuletzt gleichen sich die männlichen Familienmitglieder der Roderer fast kurios – auch physisch – einander an, sie haben, anders als der anfangs einsame epigonale Maler, ein Modell gefunden, um sich selbst – im Wortsinn – zu vergleichen. Und zuletzt ist es wiederum Friedrich Roderer, der die Vergleichshinsicht der Familien- und Stammeszugehörigkeit eng mit der autobiographischen Praxis seiner eigenen Lebensbeschreibung verbindet.

Stifters Erzählungen machen gerade durch die von der jüngeren Forschung minutiös beobachtete, stilistisch, thematisch und zeichentheoretisch versierte Infragestellung aller Ordnungsversuche darauf aufmerksam, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen die (Um-)Gestaltung moderner Individualität solche vermeintlich unangemessenen und verborgenen Ordnungswünsche gerade aus sich hervorgetrieben hat; statt archaischer Restbedürfnisse und eskapistischer Kuriositäten kommt hier ein ebenso modernes Anliegen des sich selbst vergleichenden Individuums zum Vorschein. In vielerlei Varianten modellieren auch die Autobiographien des 19. Jahrhunderts diese oftmals ungesicherte Balance zwischen moderner Ortlosigkeit und relationaler Rückversicherung. Wie die Beispiele der Schriftsteller und auch Stifters fiktive Lebensbeschreibungen zeigen, findet das autobiographische Erzählen seine Funktion nicht selten in einer die Moderne zurückdrängenden und gleichsam in Schach haltenden Erinnerung an eine autobiographisch erschriebene und konstruierte Welt, die aus solch alt hergebrachten Relationen und Bindungen besteht.

Die dem Epigonentum und solchen Konstruktionen entgegengesetzte Erzählung des modernen Fortschritts findet sich eher in anderen Berufsgruppen wie den Medizinern, von denen Adolf Kußmaul in einer später hinzugefügten Einleitung sich »glücklich« zu preisen weiß, »als ein Kind dieses Jahrhunderts durch das Leben gegangen zu sein.«[181] Die Wissenschaft habe den

---

179 Ebd., S. 93.
180 M. Hahn: Geschichte und Epigonen (Anm. 70), S. 316f.
181 A. Kussmaul: Jugenderinnerungen eines alten Arztes (Anm. 164), S. 3.

»titanischen Kampf« mit der »Natur«[182] gewonnen, die »exakte Forschung« ist dabei, die »Lösung des Problems der Weltschöpfung« anzugehen, die Medizin habe »Triumphe errungen, wie sie kein früheres Jahrhundert geahnt«[183] habe.

Hier entwirft ein Autobiograph die Vergangenheit des 19. Jahrhunderts mit Blick auf eine glorreiche Zukunft, an deren Herstellung er selbst mitgewirkt hat. Es ist das Gegenstück zu den melancholischen Autobiographien der Kindheit ebenso wie zur Rückbesinnung auf die Väter und Vorfahren: die autobiographische Fortschreibung eines mächtigen Fortschrittsnarrativs, das die Selbstbeschreibungen der Moderne im ausgehenden 19. Jahrhundert begleitet. In dieser Mitwirkung an der Zukunft und am modernen Fortschritt findet die eigene Berufsgruppe in solchen Autobiographien oft ihren erzählten Ort und wird zugleich Ausgangspunkt für Vergleiche, mit denen sich die autobiographischen Erzählerinnen und Erzähler in ihrem professionellen Kontext situieren. Werner von Siemens ist in seinen *Lebenserinnerungen* von 1892 bemüht, sich nicht bloß als Unternehmer oder Techniker zu präsentieren, sondern in erster Linie als »Erfinder«[184] und als Wissenschaftler. Die Berufung in die Berliner Akademie der Wissenschaften bildet auch deshalb einen Höhepunkt der autobiographischen Rückschau, zumal der Präsident der Akademie Berufung und Beruf des Ausgezeichneten ins rechte Licht zu rücken verstand:

> »Wie mein Freund du Bois-Reymond [...] richtig hervorhob, gehörte ich nach Beanlagung und Neigung in weit höherem Maße der Wissenschaft als der Technik an. Naturwissenschaftliche Forschung war meine erste, meine Jugendliebe, und sie hat auch standgehalten bis in das hohe Alter, dessen ich mich jetzt – erfreue kann ich wohl kaum sagen.«[185]

Das Sich-Selbst-Vergleichen in einem beruflichen Feld, inmitten von Karriere und Konkurrenz, kommt hier durchaus exemplarisch zu einem Ausdruck, mit dem Werner von Siemens seine Zugehörigkeit zu einer Profession, einem Stand und der ihm gemäßen (Gruppen-)Identität bekräftigt: »Der Eintritt in den engen Kreis der hervorragendsten Männer der Wissenschaft mußte

---

182 Ebd., S. 3.
183 Ebd., S. 4.
184 W.v. Siemens: Lebenserinnerungen (Anm. 123), S. 266.
185 Ebd., S. 282.

mich daher in hohem Maße erheben und zu wissenschaftlichem Tun anspornen.«[186]

Während der Lebensweg des Werner von Siemens kaum planmäßig oder ›organisch‹ verläuft – wiederholt etwa ist von einem »Ereignis« die Rede, »welches alle meine Pläne über den Haufen zu werfen drohte«[187], oder vom »glücklichen Zufall«, dem von Siemens überhaupt viel zu »danken«[188] habe – dient das Sich-Vergleichen in den Sphären der Wissenschaft und Technik der Distinktion in einer zunehmend funktionalisierten Berufs- und Gelehrtenwelt. Carl Hagenbeck hat in seinen ebenfalls schnell berühmt gewordenen Memoiren *Von Tieren und Menschen. Erlebnisse und Erfahrungen* (1909) den eigenen Aufstieg vom fahrenden Volk der Zirkusleute zum Zoodirektor und Zoologen auf eben diese Weise kommentiert, als doppelten Distinktionsgewinn in Bezug auf die Profession und die höheren Stände:

> »Wie der Weg meines Hauses seinen Ausgang vom Jahrmarktstrubel des Hamburger Doms genommen und über das ambulante Wesen reisender Schauteller, über Menagerie- und Zirkusleben hinweg bis zum Zoologischen Park in Stellingen gegangen ist, so hat mich mein eigener Pfad durch die Kreise des fahrenden Volks aufwärts geführt durch das Lager der Wissenschaft und vielfach bis zu den Stufen der Throne. Auf den weitverzweigten Feldern meiner Arbeit in allen Ländern der Erde bin ich vielen Menschen begegnet, manche Hand hat sich mir vertraulich entgegengereckt und das große Glück ist mir zuteil geworden, unter Menschen aller Stände und jeder Farbe Freunde und Förderer zu finden.«[189]

Werner von Siemens und Carl Hagenbeck erzählen ihr Leben als Aufstiegsgeschichte – anders als Immermann, von Kügelgen und Heyse ganz im Einklang mit einem seit dem 19. Jahrhundert ebenso etablierten Muster moderner Autobiographien. Sich selbst zu vergleichen, ist hierbei das probate und vorrangige Mittel, um sich in einer solchen Aufstiegsbahn zu verorten und zu beschreiben, es beinhaltet zugleich die Engführung des Sich-Vergleichens im Hinblick auf das berufliche Umfeld und das professionelle (Selbst-)Verständnis, das Aufstieg und Karriere begleitet. Die Kontinuität und Ganzheit des Lebens besteht in einer solchen autobiographischen Rückschau deshalb häufig

186 Ebd.

187 Ebd., S. 50.

188 Ebd., S. 323.

189 Carl Hagenbeck: Von Tieren und Menschen. Erlebnisse und Erfahrungen, Berlin 1909, S. 413.

in jenen Anlagen und Umständen, die zur beruflichen Orientierung beitrugen und die Etappen der Professionalisierung zusammenfügen und verbinden. So können die erfolgreichen Unternehmer von Siemens und Hagenbeck – ebenso wie der Arzt Adolf Kußmaul – ihre Profession in jene Kindheitsszenen zurückprojizieren, in denen ihr Erfindergeist, ihre Tierliebe, ihr Geschäftssinn oder die Liebe zum väterlichen (Arzt-)Beruf geweckt und sichtbar geworden sind. Der diachrone Vergleich mit dem früheren Selbst verbürgt die Einheit eines Berufslebens – aber auch nicht mehr.

Ebenfalls an der Schwelle zum 20. Jahrhundert gerät der Vergleich mit sich selbst auch an gänzlich neue Grenzen. Sie werden zur selben Zeit von der entstehenden Psychoanalyse ausgelotet. Wenn Sigmund Freud seine Erkenntnis in einer späteren, berühmt gewordenen Formulierung zusammenfasst, dass »das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus«[190], beginnen die autobiographischen Erzählerinnen und Erzähler um 1900 diesen Sachverhalt zumindest schon zu ahnen. Bertha von Suttner spricht in ihren *Lebenserinnerungen* (1909) bereits früh davon, dass der Mensch »zumeist den Wahn hegt, ein gleiches, fortgesetztes Ich mit bestimmten Charaktereigenschaften zu sein«.[191] Demgegenüber, auch gegenüber der im 19. Jahrhundert üblichen Verklärung der in ein längst vergangenes Zeitalter zurückweisenden Kindheit, führt das Sich-Selbst-Vergleichen bei von Suttner zu der eher beunruhigenden Einsicht, über lediglich disparate Bilder des eigenen Ich zu verfügen:

> »Wenn ich in meine Kindheit und Jugend zurückblicke, so sehe ich mich nicht als dieselbe, Geänderte, sondern sehe nebeneinander stehend die verschiedensten Mädchengestalten, jede mit einem anderen Horizont von Ideen und von anderen Hoffnungen, Interessen und Empfindungen erfüllt. Und wenn ich die Gestalten aus meinem reiferen Frauenalter oder gar meinem jetzigen danebenhalte, was habe ich (außer der bloßen Erinnerung, so blaß wie die Erinnerung an längst gesehene Gemälde oder längst gelesene Bücher) mit jenen Schemen gemein und was sie mit mir? Zerfließende Nebel, flatternde Schatten, verwehender Hauch: das ist das Leben […].«[192]

Auch dies kann eine Autobiographie sein – gemäß der in ihr enthaltenen Aufforderung sich selbst zu vergleichen: Wenn bestimmte »Gestalten« des

---

190 Sigmund FREUD: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke Bd. 12. Frankfurt a.M. 1999, S. 3-11, hier S. 11 (Kursivierung wurde getilgt).

191 Bertha von SUTTNER: Lebenserinnerungen, Berlin ^{6}1979, S. 41.

192 Ebd., S. 43.

eigenen Lebens »nebeneinander«[193] stehen und ›danebengehalten‹ werden, ergibt sich keine Einheit, weder des (Er-)Lebens noch der Erzählung. Bertha von Suttner reiht Bilder und Gestalten des eigenen Selbst aneinander, in einer zwar »unauslöschlichen Bildergalerie«[194], aber in deutlich fragmentierter und distanzierter Form. Während die Berufsmenschen sich untereinander vergleichen, findet der vergleichende Blick in die eigene Vergangenheit keine Kontinuität und keine Anhaltspunkte für die Einheitlichkeit einer Individualität. Zunehmend ist der autobiographische Blick demnach aufs Neue herausgefordert, nach Ähnlichkeiten und Unterschieden zu fahnden – in der Hoffnung, inmitten der »Bildergalerie« mit ihren nebeneinander gestellten Figuren das *tertium comparationis* einer sich gestaltenden Identität und Individualität schreibend und erzählend fassen oder selbst gestalten zu können.

Bertha von Suttner aber ist das frühere eigene Ich inmitten der vielen Bilder längst fremd geworden, und sie nutzt ihre Autobiographie dazu, eine Geschichte der weiblichen Emanzipation zu schreiben und ihr Leben als Abschied von einer sie früher bestimmenden geschlechtsspezifischen Prägung zu erzählen. »Oh, die dummen, dummen Mädels!«[195] – so fasst sie ihre Aufstiegs- und Heiratsträume und die ihrer Freundin im Alter von dreizehn Jahren zusammen. Sie versucht ihr Äußeres als Fünfzehnjährige zu beschreiben, um schnell abzubrechen: »Genug, ich höre doch lieber auf. Dieses Selbstschmeicheln, wenn es auch bis in die graue Vorzeit zurückdatiert, klingt mir zu dumm.«[196] Sie klassifiziert sich als eine andere, weit entfernte Person: »[…] ach, was war ich doch für ein oberflächliches, eitles Ding!«[197]

Derlei Distanzierungen setzen sich bis in die Zeit des Erwachsenenlebens fort, wenn etwa die eigene »Verlobungsepisode«[198] erzählt wird. Kindheit und Jugend werden hier weder verklärt, noch dienen sie dem Nachweis einer Entwicklung, einer Selbstwerdung oder einer Entfaltung, stattdessen wird jeder Selbstvergleich mit dem eigenen Ich abgewiesen, um die erfolgte Verabschiedung weiblicher Sozialisationsmuster nachdrücklich vorzuführen (ohne freilich die privilegierte Situation der Aristokratin zu thematisieren). Das Leben mit dem Ehemann, das politische Engagement und die Gründung einer deutschen Friedensbewegung (und Friedensgesellschaft) füllen daraufhin den

193 Ebd.
194 Ebd., S. 38.
195 Ebd., S. 61.
196 Ebd., S. 64.
197 Ebd., S. 86.
198 Ebd., S. 87.

Großteil des Buches; ihre Autobiographie erzählt nicht die Geschichte einer inneren oder äußeren Entwicklung, sondern verwandelt sich in einen Bericht über Aktivitäten, ohne narrativen Spannungsbogen, bei jeweils gleichbleibenden privaten Umständen. Von Suttner selbst erklärt, weitgehend ohne Ironie, dass sie dementsprechend »die Etappen meiner Lebenserinnerungen zumeist nach Kongreßreisen«[199] zählt.

Während Bertha von Suttner ihr früheres Leben der eigenen autobiographischen Verfügung entzieht und sich selbst in Form von »Bildern« gleichsam von außen beschreibt, hatte sich Adalbert Stifter ein paar Jahrzehnte früher in das am weitesten entfernte eigene Innere zurück imaginiert. Seine nachgelassene Autobiographie ist handschriftlich mit dem Titel *Mein Leben von Adalbert Stifter* versehen, sie umfasst nur wenige Seiten, auf denen sich der Autor in eine ihm noch nicht und nicht mehr bewusste Existenz zurücktastet.[200] Er schreibt sich förmlich in prä- und postnatale Zustände hinein, die als »drei Inseln«[201] in dem »Schleiermeere der Vergangenheit«[202] auftauchen: »etwas wie Wonne und Entzücken«, »Glanz« und ein »Gefühl«, das »unten« war, »Klänge«, dann »Augen« und ihn tragende »Arme«.[203] Noch radikaler als Bertha von Suttner, radikaler als vieles, was im 19. Jahrhundert an Texten über das eigene Leben vorliegt, markiert Stifter die autobiographische Erinnerungsarbeit als fiktiven Vorstoß in eine fremd gewordene, verborgene und nicht mehr bewusste Welt. Umso deutlicher werden die Triebfedern dieses Erinnerns in Szene gesetzt, die noch auffindbaren atmosphärischen Spuren der dort vermuteten Erlebnisse. Stifter spürt in dieser »allerersten Empfindung meines Lebens« Zuständen nach, die »etwas Räumliches«[204] anzeigen, »ein Unten« mit ganz bestimmten, damit verbundenen Dingen, Erinnerungen daran, wie er sich, nach all der Wonne und dem »Glanz«, plötzlich und immer wieder in einem »Entsetzlichen, Zugrunderichtenden«[205] wiederfand, zuletzt als der kleine Junge offensichtlich ein Fenster zerschlagen hatte – »Dann war Klingen, Verwirrung, Schmerz in meinen Händen und Blut daran«.[206]

199 Ebd., S. 317.
200 A. Stifter: Die Mappe meines Urgroßvaters (Anm. 165), S. 601-605.
201 Ebd., S. 602.
202 Ebd., S. 603.
203 Ebd., S. 602f.
204 Ebd., S. 603.
205 Ebd., S. 604.
206 Ebd.

Der Text scheint unwillkürlich die Frage zu erzeugen, warum die Erinnerung diesen Weg geht und der Erzähler bei dem letztgenannten Vorfall vor allem das Schweigen von Großmutter und Mutter im Gedächtnis behält. Der »Grund« dafür, »daß jener Vorgang noch jetzt in meinem Innern lebt«,[207] alles, was »in meiner Erinnerung«, in dieser autobiographischen Miniatur im Gedächtnis »schwebet«,[208] ist Teil eines Bruchs mit einer vormals erlebten und nun verlorenen Einheit. Die kaum bewussten Vorfälle führen zu einer Szene, in der sich nach dem stets wiederkehrenden »Dunkel« endlich die Dinge der »Stube« abzeichnen: »Tragebalken«, »Ofen«, »Bank« und »Tisch«.[209] Dieser autobiographische Übergang trägt die Zeichen einer vormals erlebten räumlichen Symbiose und einer daraufhin jeweils plötzlich erfahrenen Trennung und Isolation – eine Erfahrung, die Stifter eingangs sogar ins Kosmische ausgeweitet hatte, wo »zahlreiche Körper [...] in dem ungeheuren Raume schweben«, die wie die Planeten »verwandt« und doch »verschieden«[210] sind. Diese Reflexion über die zunächst von jedem als gleich erfahrene räumliche Einheit und die dennoch markierte Verschiedenheit jedes einzelnen Subjekts findet – nach der postnatalen »Wonne« und dem ›Schweben‹ der Erinnerung – am Ende des Textes zu einer gänzlich anderen, symbolisch aufgeladenen Welt: zu den »Doppelkeilen« und »Spitzen« eines Holztisches. Die dabei involvierte kindliche Empfindung – »rötlich wie ein Opferlamm« – sowie die kindliche Benennung des Tisches mit dem damals oft gehörten Wort »Konskription« verweisen überdeutlich auf die Schrecken einer nun männlich konnotierten Sozialisation: der Tisch als paternales Symbol und Erbe, die »Konskription« als Begriff militärischer Registrierung, das Lamm als Opfertier.[211] Daraufhin sitzt der Junge auf der Fensterbank und liest »Worte«, zudem beobachtet und benennt er die Passanten, die nach dem Ort »Schwarzbach« gehen, ordnet »Kienspäne« durch »Querspäne« und schafft sich dadurch das entfernte Objekt schließlich selbst: »Ich mache Schwarzbach.«[212]

---

207 Ebd.

208 Ebd., S. 605.

209 Ebd., S. 604.

210 Ebd., S. 602.

211 Die »Vermessung männlicher Sozialisationsdramen« ebenso wie die »Modernität« von Stifters *Mein Leben* sind entsprechende Ergebnisse der jüngeren Forschung (so bei Heinz DRÜGH: Ästhetik der Beschreibung. Poetische und kulturelle Energie deskriptiver Texte (1700-2000), Tübingen 2006, S. 228-261, hier S. 128+249.). Zusammengefasst bei Frauke BERNDT: »Mein Leben«, in: Christian BEGEMANN/Davide GIURIATO (Hg.), Stifter-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart 2017, S. 180-184.

212 A. STIFTER: Die Mappe meines Urgroßvaters (Anm. 165), S. 605.

Indem Stifter einen maternal konnotierten Raum und die paternal-männlichen Einschreibungs- und Schreibverfahren einander entgegensetzt, präsentiert er seine autobiographische Erinnerung als ein fortdauerndes psychisches Innewerden einst elementarer (Ur-)Erfahrungen. Während Stifter so das Drama einer fortwirkenden männlichen Subjektwerdung offenbart, distanziert sich Bertha von Suttner rigoros von ihrer weit zurückliegenden weiblichen Sozialisation. Beide modellieren gewissermaßen ein epochales inneres Drama der Geschlechterordnung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; beide jedoch lösen die Kohärenz ihrer autobiographischen Erzählung auf, gestalten mit »Bildern« und den wieder zum Leben erweckten Gefühlen und Stimmungen jeweils voneinander isolierte Fragmente einer erinnerten Kindheit. Das mit dem erzählenden Ich kaum in Beziehung gesetzte und dadurch kaum vergleichbare Ich dieser Kindheiten öffnet sich zwar für die Darstellung und Symbolisierung von Sozialisationserfahrungen, jedoch lassen die ›zerfließenden Nebel‹, die ›flatternden Schatten‹ und das ›Schleiermeer der Vergangenheit‹ keinen direkten autobiographischen Zugriff auf das eigene Ich mehr zu.

Bereits bei Stifter, danach schließlich bei vielen Autorinnen und Autoren der Jahrhundertwende, steht das autobiographische Erzählen im Zeichen der Einsicht, dass wichtige Teile des eigenen Lebens der Verfügungsgewalt entzogen sind. Adalbert Stifter gerät »vor den Erscheinungen meines Lebens« wiederholt »in Verwunderung«,[213] da er kaum zu wissen glaubt, woher die Erinnerungsbilder kommen und warum gerade diese noch im Gedächtnis ›leben‹. Bertha von Suttner räsoniert über die Tatsache, dass sie von den weltgeschichtlichen Ereignissen in ihrer Jugend wohl »etwas läuten gehört«, aber nichts behalten habe: »so war dieses Läuten zu leise, um im Seelenphonograph Spuren zurückzulassen«.[214]

Im 20. Jahrhundert wird das Sich-Selbst-Vergleichen folglich zu einer Methode der Introspektion und der Fahndung: Die autobiographische Erzählerin sucht nach Indizien, um sich den verlorenen, sich in unverständliche Bilder und Fragmente aufspaltenden Ich-Anteilen zu nähern. In Bertha von Suttners Fixierung auf die »Bilder« der Kindheit, auch in der Metapher des »Phonographen«, meldet sich bereits die Praxis technischer und photographischen Reproduktionsmedien, die seit dem späten 19. Jahrhundert die Erinnerung

213 Ebd., S. 602.
214 B.v. SUTTNER: Lebenserinnerungen (Anm. 191), S. 95.

und das Gedächtnis des eigenen Lebens auf neue Weise anleiten und materialisieren.

»Es ist, als betrachte ich eine alte Photographie.«[215] So beendet Wolfgang Koeppen seinen autobiographischen Roman *Jugend* im Jahre 1976 und verweist auf das Abgleichen der Erinnerung mit den verfügbaren »Daten« und technischen Speichergeräten, ein Feld für neue Vergleiche und doch für die Irritation vergeblicher autobiographischer Zugriffe:

> »Es ereignete sich etwas [...], aber dies betraf mich, nicht andere [...], es war ein bestimmter wenn auch winziger Punkt in der Zeit, ein immerhin zu lokalisierendes Ereignis im All, und schon weggewischt und wäre nie gewesen, ruhte es nicht gespeichert in mir, in dem Gedächtnis irgendeiner Zelle, die ermüden, krank, ausgemerzt, veröden, sterben kann, doch solange ich bin und denke, die furchtbaren Gefahren überstehe, nicht den Verstand verliere, sind Aufzeichnungen da, Daten, wie sie es nennen, die hervorgezogen, herbeigerufen werden können wie auf den jetzt modernen und unheimlichen Maschinen, die man elektrische Gehirne heißt, da liegt die Erinnerung in einem unordentlichen verwirrenden Netz, griffbereit, nur wehe, wenn ich den Schlüssel verloren habe, die Fähigkeit, den Mechanismus zu bedienen, wenn ich die Taste nicht mehr finde, die Vergangenheit herbeiruft, sie zur Gegenwart in unentrinnbare Beziehung setzt, vielleicht konnte ich nie mit dem umgehen, mit dem mich die Schöpfung ausstattete, und nur noch zufällig löst irgendeine ungewollte Erregung ein Bild aus dem Vorrat bewahrter doch vergessener gleichgültiger Eindrücke und macht es bedeutsam [...].«[216]

Damit ist in der Geschichte der Autobiographie weit vorausgegriffen und doch deuten sich die Umkehrungen in Bertha von Suttners Text bereits an: Das frühere Selbst ist nicht nur nostalgisch entrückt, sondern nicht mehr aufzufinden oder – auf den irgendwie vorhandenen Bildern – gänzlich fremd geworden. Sich selbst zu vergleichen ist nicht nur eine gängige autobiographische Option, sondern eine Praxis, die sich dem Willen und der Kompetenz des (Selbst-)Erzählers auch entziehen kann, eine Suche nach Ähnlichkeiten, die vergeblich bleibt und jede autobiographische Gedächtniskunst düpiert. Nicht zuletzt diese aus dem Sich-Selbst-Vergleichen entstandene Irritation

---

215 Wolfgang Koeppen: Jugend, in: Wolfgang Koeppen Werke Bd. 7, Werke in 16 Bänden, Berlin 2016, S. 106f.

216 Ebd., S. 106.

hat im 20. Jahrhundert neue Formen des autobiographischen Schreibens hervorgebracht. Und auf die ›Galerie‹ nicht vereinbarer und nicht vergleichbarer ›Bilder‹ des Selbst bei Bertha von Suttner antworten zwei autobiographische Versuchsanordnungen, mit denen die Frage des Sich-Selbst-Vergleichens an die Zukunft des modernen und postmodernen autobiographischen Schreibens verwiesen wurde: Walter Benjamins in den 1930er Jahren geschriebene *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* und Roland Barthes' 1975 unter dem Titel *roland BARTHES par roland barthes* erschienene Infragestellung des autobiographischen Erzählens schlechthin.

VI. Warum ich mich anders schreibe
Grenzen des Sich-Selbst-Vergleichens im 20. Jahrhundert (mit einem Postskriptum zur Gegenwart)

Walter Erhart

Wer sich selbst vergleichen möchte, muss sich ansatzweise auch selbst erkannt haben. Sich ganz zu »enthüllen«, sich selbst im autobiographischen Schreiben zu erkennen, bildete eine Maxime und eine Motivation jener »Bekenntnisse«, mit denen Rousseau eine vermeintlich bis zu Augustinus zurückreichende Tradition zu erneuern versucht hatte. ›Anders‹ zu sein, war zumindest seit dem 18. Jahrhundert das Resultat einer treffsicheren Diagnose: Das Ich erkannte, dass es anders war. Das 20. Jahrhundert hat die Möglichkeit einer solchen Diagnose zunehmend in Frage gestellt, und die Nicht-Erkennbarkeit des Ich wurde immer häufiger zum Thema des autobiographischen Schreibens selbst.

Fragmentierte Erinnerung, wiederverzauberte Welt: Walter Benjamin

> »Erinnerungen, selbst wenn sie ins Breite gehen, stellen nicht immer eine Autobiographie dar. Und dieses hier ist ganz gewiß keine, auch nicht für die berliner Jahre, von denen hier ja einzig die Rede ist. Denn die Autobiographie hat es mit der Zeit, dem Ablauf und mit dem zu tun, was den stetigen

> Fluß des Lebens ausmacht. Hier aber ist von einem Raum, von Augenblicken und vom Unstetigen die Rede.«[1]

Wenn Walter Benjamin an dieser Stelle seiner *Berliner Chronik* »Erinnerungen« und Autobiographien trennt, entwirft er neben der Form und Poetik seiner eigenen autobiographischen Texte auch ein neues Programm für das autobiographische Erzählen schlechthin. Es sind die verstreuten und isolierten ›Bilder‹ in der zuletzt beschriebenen Autobiographie von Bertha von Suttner, die bei Benjamin wenige Jahrzehnte später eine gänzlich neue literarische Form finden. Benjamin geht 1932 statt von der Chronologie von der Topographie jener Räume aus, an die er sich zuallererst erinnert, er schildert kaleidoskopartige »Augenblicke«, die sich nicht zu einer zeitlichen Reihenfolge ordnen, er bildet jene »Unstetigkeit« ab, mit der die Erinnerungen im Gedächtnis abgespeichert sind.[2] Das »geheimnisvolle Werk der Erinnerung«[3] verhindert die gänzliche Verfügbarkeit des eigenen Lebens; statt sein Leben zu erzählen, gilt es zu fragen, wie man überhaupt Kenntnis von seiner Vergangenheit erlangt.

> »Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. [...] Denn Sachverhalte sind nur Lagerungen, Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, was die wahren Werte, die im Erdinnern stecken ausmacht: die Bilder, die aus allen früheren Zusammenhängen losgebrochen als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Trümmer oder Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen.«[4]

Die Kindheit, die Vergangenheit und das eigene Ich sind »verschüttet«; die auch von Sigmund Freud bemühte Metapher des Grabens und der Archäo-

---

1 Walter BENJAMIN: Berliner Chronik, in: Rolf TIEDEMANN/Hermann SCHWEPPENHÄUSER (Hg.), Gesammelte Schriften in 7 Bänden. Bd. VI Fragmente. Autobiographische Schriften, Frankfurt a.M. 1991, S. 465-519, hier S. 488.

2 Zur Funktion der ›Gedächtniskunst‹ bei Walter Benjamin sind um 2000 umfangreiche Studien erschienen: vgl. Nicolas PETHES: Mnemographie. Poetiken der Erinnerung und Destruktion nach Walter Benjamin, Tübingen 1999. Detlev SCHÖTTKER: Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins, Frankfurt a.M. 1999, S. 223-243 (»Poetik der Erinnerung: *Berliner Kindheit*«). Anja LEMKE: Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins »Berliner Kindheit um neunzehnhundert«, Würzburg 2005.

3 W. BENJAMIN: Berliner Chronik (Anm. 1), S. 476.

4 Ebd., S. 486.

logie[5] markiert die neuen psychischen und psychoanalytischen Baupläne der Individualität sowie die Forderung nach neuen Darstellungsweisen und Erzählformen, die den allein vorfindbaren ›Bruchstücken‹ und ›Trümmern‹ autobiographischer Texte gerecht werden. Nicht von ungefähr kommt Walter Benjamin in seiner *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* mehrfach auf technische Medien zurück, die um 1900 bestimmte Verfahrensweisen der Erinnerung nachhaltig geprägt haben: das Telefon, die Photographie sowie die sich in ein technisches Medium gleichsam zurückverwandelnde Klangwelt der Sprache selbst. Der Direktheit und Authentizität des autobiographischen Zugriffs stehen die psychoanalytischen Erkenntnisse ebenso entgegen wie die Schrift und das Schreiben, die sich nunmehr als höchst künstliche und nachträgliche Aufzeichnungsmedien enthüllen.[6] Im 20. Jahrhundert mehren sich die Zeichen, dass die autobiographischen Anstrengungen allesamt Gefahr laufen, sich vom Ursprung des Ich gerade zu entfernen und dabei – nach Manfred Schneiders glücklicher Formulierung – nur noch eine »erkaltete Herzensschrift« zu produzieren: merklich abgekühlte Wahrheiten, psychische Fehlleistungen, mediale Distanzen.[7] Auch wenn sämtliche traditionsreichen Formen der Autobiobiographie, wie sie im späten 18. Jahrhundert entwickelt wurden, fortbestehen und weiterhin gepflegt werden, sind es – seit und mit Marcel Prousts Romanwerk *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* – die avancierten literarischen Texte, die gerade im autobiographischen Impuls die »Unerkennbarkeit«[8] des eigenen Ichs entdecken und profilieren.

Walter Benjamin legt mit *Berliner Chronik* und *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* solch avancierte Formen vor, Roland Barthes ordnet seine autobiographischen Fragmente 1975 in *roland BARTHES par roland barthes* nach alphabetischen Lemmata und treibt ein postmodernes Versteckspiel mit dem eigenen Ich. Beiden Texten wurde die Verabschiedung und eine widerständige Subversion des autobiographischen Schreibens attestiert, beide verwei-

---

5 Freud vergleicht die Tätigkeit des Archäologen mehrmals mit der psychoanalytischen Aufgabe der Erforschung des Seelenlebens, von den *Bruchstücken zur Hysterie* (1895) bis zum Aufsatz »Konstruktionen in der Analyse« (1937). Zu diesen Einflüssen und Analogien zwischen Freud und Benjamin vgl. z.B. N. PETHES: Mnemographie (Anm. 2), S. 420-425, sowie D. SCHÖTTKER: Konstruktiver Fragmentarismus (Anm. 2), S. 227f.

6 Vgl. Martina WAGNER-EGELHAAF: Autobiographie, Stuttgart/Weimar ²2005, S. 187-210 (»20. Jahrhundert: Im Zeichen der Sprache«).

7 Manfred SCHNEIDER: Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert, München/Wien 1987 (zu Benjamin: S. 105-149).

8 Ebd., S. 54+119.

sen auf die Grundlagen der autobiographischen Erinnerungen, indem sie die bislang verborgenen (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Schreibens vorführen: das fragmentarische Gedächtnis, die medialen Voraussetzungen von Schrift und Sprache, die Täuschungen des Bewusstseins. Dennoch sind diese autobiographischen Versuche weiterhin und gerade deswegen dem früheren und frühesten eigenen Leben auf der Spur: Sowohl Benjamin als auch Barthes erproben andere Zugänge zur autobiographischen Erfahrung, sie experimentieren mit einer neuen Vorstellung vom Subjekt als dem Träger dieser Erinnerungen und stellen dabei insgesamt die Grundlagen der modernen Subjektivität und der Individualität in Frage.[9]

Mit dem zunächst ›verschütteten‹ Zugang zur eigenen Kindheit, dem Eingeständnis, über eine chronologische und lineare Erzählung des eigenen Lebens gar nicht zu verfügen, sind auch die Möglichkeiten des Sich-Selbst-Vergleichens eingeschränkt und weitestgehend ausgeblendet. Die sich der »erkalteten Herzensschrift« höchst bewusst werdenden Autobiographen können sich mit sich selbst nur über Umwege in Beziehung setzen, Kindheit und das frühere Selbst sind fremd und dem erzählenden Ich zunächst nicht zugänglich. Und auch die jeweils rekapitulierten sozialen und gesellschaftlichen Beziehungen des eigenen Lebens verändern sich grundlegend, wenn das »geheimnisvolle Werk der Erinnerung« den Einblick in das erzählte Leben eher verstellt als eröffnet. Nicht zufällig aber thematisieren diese Autobiographien das Vergleichen auf eine neue und andere Art oder kommen – wie im Falle von Roland Barthes – sogar explizit darauf zurück.

Walter Benjamins *Berliner Chronik* und *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* bestehen aus den in den 1930er Jahren geschriebenen Essays, mit denen Ben-

---

9 Vgl. dazu Anja Lemke: »Berliner Kindheit um neunzehnhundert«, in: Burkhardt Lindner (Hg.), Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2006, S. 653-663, hier S. 660: »In diesem Sinne verweist der allgemein gehaltene Titel *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* nicht nur auf den Versuch, eine Charakteristik des bürgerlichen Lebens im Großstadtmilieu der Jahrhundertwende zu entwerfen. In ihm zeigt sich auch die Absicht, über die komplexe Darstellung der individuellen Kindheitserinnerung eine Problematisierung dessen zu erreichen, was die kollektive Geschichte des Abendlandes sich angewöhnt hat, Subjekt zu nennen.«. Vgl. auch Manuela Günter: Anatomie des Anti-Subjekts. Zur Subversion autobiographischen Schreibens bei Siegfried Kracauer, Walter Benjamin und Carl Einstein, Würzburg 1996. Zu Roland Barthes vgl. Regina Strätling: Roland Barthes: *roland BARTHES par roland barthes* (1975), in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1878-1891, hier S. 1883.

jamin, ursprünglich als Reaktion auf eine Anfrage der Zeitschrift *Literarische Welt*, Eindrücke seiner Berliner Kindheit wiedergibt – ausdrücklich auch als Versuch, autobiographischen Erfahrungen Raum zu geben. Das handschriftliche, mit einer Widmung an den Sohn Stefan versehene Konvolut der *Berliner Chronik* ist eine 1932 geschriebene erste Vorstufe der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, die wiederum in zahlreichen Fassungen vorliegt und doch nie den Weg zu einer wohl intendierten Buchpublikation gefunden hat.[10] Die Zufälligkeit und Austauschbarkeit der zu dieser Beschreibung einer Kindheit gehörigen Fragmente prägen bereits die bislang wenig beachtete *Berliner Chronik*, sie verdanken sich dem erwähnten autobiographischen Strukturprinzip, das eine sprunghafte Gedächtnispraxis nachahmt und dabei die nicht chronologischen ›Augenblicke‹ einer Erinnerung an bestimmte Orte aneinanderreiht. Der Archäologe der eigenen Vergangenheit gräbt und schreibt ohne festgelegtes Ziel und ohne Überblick über das erst freizulegende eigene Leben:

> »Das vergebliche Suchen gehört dazu so gut wie das glückliche und daher muß die Erinnerung nicht erzählend, noch viel weniger berichtend vorgehn sondern im strengsten Sinne episch und rhapsodisch an immer andern Stellen ihren Spatenstich versuchen, in immer tieferen Schichten an den alten forschend.«[11]

Mit seiner autobiographischen Erinnerung beschreibt Benjamin eine großbürgerliche Kindheit, die er bereits in der *Berliner Chronik* als eine exemplarische versunkene Welt des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts rekonstruiert – zumeist hergeleitet aus der sinnlichen, jeweils mit städtischen Orten, Bezirken und Wahrnehmungen verbundenen Erfahrung des Kindes und Jugendlichen. Wenn er sich an seinen Freund Fritz Heinle erinnert sowie an die

---

10 Zu den Schreibprozessen vgl. Davide GIURIATO: Mikrographien. Zu einer Poetologie des Schreibens in Walter Benjamins Kindheitserinnerungen (1932-1939), Paderborn 2006. Michaela HOLDENRIED: Walter Benjamin: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (1930s), in: Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1719-1736. Soeben ist eine neue, dokumentierende und kommentierte Ausgabe der *Berliner Chronik* und der *Berliner Kindheit* im Rahmen einer kritischen Gesamtausgabe der Werke Benjamins erschienen: Walter BENJAMIN: Bd. XI Berliner Chronik/Berliner Kindheit um neunzehnhundert, in: Burkhardt LINDNER/Nadine WERNER (Hg.) Werke und Nachlaß – Kritische Gesamtausgabe in (vsl.) 21 Bänden, Berlin 2019.

11 W. BENJAMIN: Berliner Chronik (Anm. 1), S. 487.

damals »Heim« genannte studentische Wohnung, wird der Ort zum Zeichen einer alten Welt am »Abgrund des großen Krieges«, in dem sich die zeitdiagnostischen Bilder verdichten: »[...] heut ist mir diese räumliche Stelle, in der wir damals zufällig unser Heim eröffneten, der strengste bildliche Ausdruck für die geschichtliche, die diese letzte wirkliche Elite des bürgerlichen Berlin einnahm.«[12]

Die zentralen figurativen und allegorischen Merkmale dieser Topographien sind das »Labyrinth« und die »Schwelle«.[13] So wie in der *Berliner Chronik* die konkreten und sozialen Beziehungen des autobiographischen Ich – bis hinein in die Jugendzeit – präsenter sind als in der späteren *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, so werden in diesen ersten Skizzen auch die Räume noch viel deutlicher auch als sozialgeschichtlich lesbare Orte gekennzeichnet. Beim Betreten anderer Stadtviertel oder bei zufälligen Begegnungen erkennt das sich erinnernde Ich damals wie heute das »Überschreiten einer sozialen Schwelle«[14] oder die sich auftuende »Klassenschwelle«[15]; die nicht näher bezeichneten »biographischen Beziehungen zu Menschen«[16] haben sich in »Gänge«[17] verwandelt, mit denen die Gedächtniskunst soziale Beziehungen und typische einprägsame »Situationen«, etwa »Nachbarschaftsverhältnisse, Verwandtschaft, Schulkameradschaft, Verwechslung, Reisegenossenschaft«, verbindet: »Soviel Urbekanntschaften, soviele Eingänge ins Labyrinth.«[18]

Im Bemühen, die exemplarische historische Erfahrung einer (groß-)bürgerlichen Kindheit darzustellen, treten die privaten und persönlichen Bezüge in der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* dann sämtlich zurück. Der bereits in der *Berliner Chronik* formulierte Vorbehalt gegenüber dem Autobiographischen – »da stellte sich mit einem Mal heraus, daß dies Subjekt, das jahrelang im Hintergrund zu bleiben war gewohnt gewesen, sich nicht so einfach an die Rampe bitten ließ«[19] – führt zum konsequenten Rückzug auch von einer bis dahin bestimmenden autobiographischen Darstellungsweise.

---

12 Ebd., S. 478.

13 Vgl. hierzu Anna Stüssi: Erinnerung an die Zukunft. Walter Benjamins »Berliner Kindheit um Neunzehnhundert«, Göttingen 1977.

14 W. Benjamin: Berliner Chronik (Anm. 1), S. 471.

15 Ebd., S. 473.

16 Ebd., S. 490.

17 Ebd., S. 492.

18 Ebd., S. 491.

19 Ebd., S. 476.

Das Autobiographische zieht sich ganz in die Vergegenwärtigung der erlebten Räume und der versunkenen Bürgerwelten zurück, die einmal von diesem fremd gewordenen Kind bewohnt und erfahren worden sind. Im ständigen Um-Schreiben der Erinnerungstexte nähert sich der Erzähler einer der Erinnerung zuvor nicht zugänglichen Erfahrungsschicht.[20] In diesem Zusammenhang versucht Benjamin auch, das magische Weltbild und die magische Sprachauffassung des Kindes nachzubilden – in zeitlicher Nähe zu seinen sprachphilosophischen Aufsätzen »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, »Lehre vom Ähnlichen« und »Über das mimetische Vermögen«. In dem berühmten Kapitel über die »Mummerehlen« führt Benjamin vor, wie das kindliche »Mißverstehen« bestimmter Wörter eine den Erwachsenen höchst fremde Welt hervorbrachte und doch »Wege« wies, »die in ihr Inneres führten.«[21] In diesem Kontext scheint Benjamin auf den ersten Blick ein vormodernes, magisches Denken zu reaktivieren, das von der Analogie beherrscht war. Im Kapitel »Schmetterlingsjagd« führt eine Ortsbezeichnung – »Brauhausberge« – dazu, die »Luft […], in der sich dieser Falter damals wiegte«, als »ganz durchtränkt« von diesem Wort zu bezeichnen: »Es hat das Unergründliche bewahrt, womit die Namen der Kindheit dem Erwachsenen entgegentreten.«[22] Die Worte vergegenwärtigen die fremde Erfahrung des Kindes, das eine Ähnlichkeit und Übereinstimmung zwischen sich, den Dingen und den Lebewesen wahrnimmt und erlebt: »[…] je mehr ich selbst in allen Fibern mich dem Tier anschmiegte, je falterhafter ich im Innern wurde, desto mehr nahm dieser Schmetterling in Tun und Lassen die Farbe menschlicher Empfindung an […].«[23] Das ›Anschmiegen‹ an die sprachsymbolisch verkleidete kindliche Welt bezeichnet das ›mimetische Vermögen‹, das für Benjamin sowohl die frühkindlichen und vormodernen Erfahrungen als auch das ›wilde Denken‹ der lange Zeit so genannten ›primitiven‹ Völker auszeichnet:

---

20 Zu den Umarbeitungen und dem Prozess des »Um-Schreibens« der *Berliner Chronik* vgl. ausführlich D. Giuriato: Mikrographien (Anm. 10), S. 70-102.

21 Walter Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.), Gesammelte Schriften in 7 Bänden. Band IV/1 Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen, Frankfurt a.M. 1991, S. 235-304, hier S. 260f.

22 Ebd., S. 245.

23 Ebd., S. 244.

»Bekanntlich war der Lebenskreis, der ehemals von dem Gesetz der Ähnlichkeit durchwaltet schien, viel größer. Es war der Mikro- und der Makrokosmos […]. Denn offenbar scheint doch die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen zu enthalten als die der alten Völker oder auch der Primitiven.«[24]

In diesen gleichzeitig erfolgten theoretischen Überlegungen wird deutlich, dass es Benjamin um eine doppelte Abgrenzung zur Moderne und zur Gegenwart geht, in der er gerade lebt. Die von ihm entworfene Kindheitsvorstellung wird – durchaus zeittypisch – mit dem Mittelalter und den sogenannten ›Primitiven‹ auf eine zeitliche Stufe gestellt. Was aber in anderen Zusammenhängen als Hinweis auf die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung, des Erwachsen-Werden-Müssens, verstanden werden muss, ist bei Benjamin der Versuch, dem verlorenen fremden Ich im vermeintlich ›ursprünglicheren‹ Weltverständnis des Kindes und des Wilden auf die Spur zu kommen.

Diese Formen der Ähnlichkeit werden zum Schreib- und Strukturprinzip der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, sie reaktivieren ein in vorherigen Kapiteln dieses Buches bereits mehrfach beschriebenes vormodernes Vergleichsmuster, mit dem Benjamin die Welt der »modernen Menschen« konfrontiert. Indem das Kind der *Berliner Kindheit* die in einem Kindervers vorkommenden Wörter »Muhme« und »Rehlen« zu dem sprachlichen »Geschöpf« der »Mummerehlen«[25] verbindet, verkörpert dieses neue Wort das von Benjamin gleichsam autobiographisch nachkomponierte Weltverhältnis des Kindes. Mit der ›Ähnlichkeit‹ zwischen Sprache und Dingen, zwischen dem kindlichen Ich und der es umgebenden Welt, ist ein Muster gefunden, das die kindliche Sicht gegen den von den Erwachsenen eingenommenen und geforderten Identitätszwang immunisiert:

»Beizeiten lernte ich es, in die Worte, die eigentlich Wolken waren, mich zu mummen. Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhal-

---

24 Walter BENJAMIN: Lehre vom Ähnlichen, in: Rolf TIEDEMANN/Hermann SCHWEPPENHÄUSER (Hg.), Gesammelte Schriften in 7 Bänden. Bd. II/1 Aufsätze. Essays. Vorträge, Frankfurt a.M. 1991, S. 204-210, hier S. 205f. Zum viel diskutierten Kontext der ›Ähnlichkeit‹ bei Benjamin vgl. z.B. Sigrid WEIGEL: Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise, Frankfurt a.M. 1997. Doris M. FITTLER: »Ein Kosmos der Ähnlichkeit«. Frühe und späte Mimesis bei Walter Benjamin, Bielefeld 2005.

25 W. BENJAMIN: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Anm. 21), S. 260.

ten. Den aber übten Worte auf mich aus. Nicht solche die mich Mustern der Gesittung, sondern Wohnungen, Möbeln, Kleidern ähnlich machten.«[26]

Die Szene einer gestellten und mit zahlreichen Gegenständen drapierten photographischen Aufnahme des Kindes in diesem Kapitel dient dazu, die »Korrespondenzen« und die magischen Ähnlichkeiten gegen eine in das Kind und auch in die autobiographische Rekonstruktion projizierte Form der Ich-Identität zu wenden: »Und darum wurde ich so ratlos, wenn man Ähnlichkeit mit mir selbst von mir verlangte. Das war beim Photographen.«[27] Der Begriff des ›Überbleibsels‹ verweist auf den deutlich ethnographischen Kontext dieser Überlegungen,[28] die erinnerte Kindheit bewegt sich weg von der als modern gekennzeichneten Welt, damit auch weg von den historisch etablierten Mustern des Autobiographischen. Gegenüber dem mimetischen Verhalten des Kindes bleiben die üblichen Zugänge zur autobiographischen Rekonstruktion – Identität, Selbstvergleiche, autobiographische Erfassung einer Entwicklung, nachgezeichnete Selbstwerdung – programmatisch ausgeschlossen. Das fotographierte Kind besitzt keine ihm zugeschriebene Identität und keine Ähnlichkeit mit einem späteren Ich, es wandert gleichsam in das es umgebende Dekor: »Ich aber bin entstellt vor Ähnlichkeit mit allem, was hier um mich ist.«[29]

Indem das Schreiben der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* eine mimetische, fremde Welt nachzeichnet, sperrt sich der vormals autobiographische Versuch zugleich gegen jede ›Feststellung‹ und gegen jede im Erzählen herzustellende ›Ähnlichkeit mit sich selbst‹. Auch aus diesem Grund spart die *Berliner Kindheit* den Vergleich des Selbst mit dem früheren Ich aus und rückt statt der sozialen Beziehungen und Relationen die dem Kind ›ähnlichen‹ und von ihm mimetisch wahrgenommenen Orte und Dinge in den Vordergrund. So wie das Kind beim Malen des China-Porzellans dort »mit einer Farbenwolke Einzug hielt« und sich dem Objekt anverwandelt (»Ich ähnelte dem Porzellan«), wird es bei der Betrachtung aus Pavillonfenstern zu einem Teil des Geschauten (»[I]ch färbte mich wie die Landschaft«) und ahmt die Erfah-

26 Ebd., S. 261.

27 Ebd.

28 Zur Verbindung der »Ähnlichkeit« zum ethnografisch ›Primitiven‹ der Kindheitsstufe vgl. Nicola Gess: Gaining Sovereignty. On the Figure of the Child in Walter Benjamin's Writing, in: Modern Language Notes 125/3 (2010), S. 682-708.

29 W. Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Anm. 21), S. 261.

rung von Seifenblasen nach: »Ich reiste in ihnen durch die Stube und mischte mich ins Farbenspiel der Kuppel bis sie zersprang.«[30]

In dem Maße, wie die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* zu einer Archäologie solch frühkindlicher »Korrespondenzen« wird, geht ihr nicht nur das Autobiographische verloren, sondern auch die Möglichkeit und der Impuls des autobiographischen Ich, sich selbst mit sich oder mit anderen zu vergleichen, ja sich überhaupt in der eigenen Vergangenheit zu finden. Benjamin schreibt sich selbst aus den sozialen Bezugssystemen heraus, und nirgends wird dies deutlicher als an einer Stelle der *Berliner Chronik*, die diesen Prozess bereits *in nuce* beschreibt. Die »Menschen«, die ihm in Berlin »die nächsten waren«[31], sie treten – so Benjamin im Anschluss an die bereits zitierte Reflexion über die Verabschiedung des Autobiographischen – gerade in der topographischen Erinnerung an die Stadt zurück und gehen dem autobiographischen Ich verloren:

> »Die Luft der Stadt, die hier beschworen wird, gönnt ihnen nur ein kurzes, schattenhaftes Dasein. Sie stehlen sich an ihren Mauern hin wie Bettler, tauchen in ihren Fenstern geisterhaft empor, um zu verschwinden, wittern um Schwellen wie ein Genius loci und wenn sie selbst ganze Viertel mit ihre[n] Namen erfüllen so ist es auf die Art, wie der des Toten den Denkstein auf seinem Grabe.«[32]

Hier werden die ›Nächsten‹ verglichen, indem sie sich durch das Vergleichen sogleich entkörpern, vom Ich wegrücken, sich depersonalisieren und mythisieren: als »Bettler«, die »geisterhaft« werden, als ein ebenso gespenstischer ›witternder‹ »Genius loci« und als Grabesinschrift.[33] Die »Destruktion des Autobiographischen«[34], als die Benjamins *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* zu Recht gelesen worden ist, lässt sich auf die Wirkungsweise dieser Vergleiche zurückführen: Die Vergleichshinsichten werden den mythisierten Bereichen des Leblosen und des Todes entnommen, das Vergleichen selbst führt

30 Ebd., S. 263.

31 Ebd., S. 488.

32 Ebd., S. 488f.

33 »Like beggars, like ghosts, like a genius loci – Benjamin's similes progressively intensify the marginality and the depersonalization. […] To be sure, all this follows upon Benjamin's withdrawal from autobiography […].« Carol Jacobs: Walter Benjamin: Topographically Speaking, in: David S. Ferris (Hg.), Walter Benjamin. Theoretical Questions, Stanford 1996, S. 94-117, hier S. 103.

34 D. Giuriato: Mikrographien (Anm. 10), S. 97.

geradewegs in eine dem erzählten Leben entgegengesetzte Richtung, weit weg von jeder sozialen, mitmenschlichen Dimension. Statt die Ähnlichkeiten und Unterschiede der ›Nächsten‹ in Relation zu dem autobiographisch erzählten oder erzählenden Ich zu ermessen und darzustellen, wird das Vergleichen in Beziehung gesetzt zu dem mimetischen Vermögen des Kindes und des sich ihm anverwandelnden Erzählers. ›Mimesis‹ ist in Benjamins Theorie die umstandslose Aneignung des Ähnlichen und die restlose Annäherung an Welt und Natur: das Gegenteil des erst in autobiographischer Distanz möglichen Sich-Selbst-Vergleichens.

Von hier aus werden die zahlreichen, insbesondere mythologischen Vergleiche in Benjamins *Berliner Kindheit* deutlich und verständlich: als Momente jener »magischen Korrespondenzen«, die an der ›Entstellung‹ und ›Verstellung‹ des vergeblich zu fassenden eigenen Lebens teilhaben. Die in der Speisekammer naschende Hand des Kindes erprobt zunächst den Tastsinn »wie der Liebhaber, ehe er's küßt, sein Mädchen umarmt«.[35] In der Markthalle erscheinen die »Priesterinnen der käuflichen Ceres« und der »Marktgott«;[36] eine »Straße« wurde »mir zum Elysium«.[37] Das Kind blickt auf die Accessoires des Fotoateliers, »die nach meinem Bilde gierten wie die Schatten des Hades nach dem Blut des Opfertieres«;[38] der Blick auf ein Buchgeschenk glich der Art und Weise »des Gastes, der auf einem Schlosse angekommen, kaum wagt, mit einem Blicke der Bewunderung die langen Fluchten von Gemächern zu streifen«;[39] von der Schule zum heimischen Pult zurückkehrend stellt sich das Gefühl ein, in einem »Gehäuse« zu sein, »wie nur einer der Kleriker, die auf den mittelalterlichen Bildern in ihrem Betstuhl oder Schreibepult gleichwie in einem Panzer zu sehen sind.«[40]

Bei diesen den Text nunmehr fast überfrachtenden Analogien und Allegorien[41] ist die Distanz zwischen dem erzählten Ich und dem erzählenden Ich eingezogen; der Erzähler hat sich den Verweisungszusammenhang mikro-

---

35 W. Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Anm. 21), S. 250.
36 Ebd., S. 253.
37 Ebd., S. 258.
38 Ebd., S. 261.
39 Ebd., S. 278.
40 Ebd., S. 282.
41 Zur Zunahme dieses Verfahren, anhand konkreter Textvergleiche der Fassungen, sowie zur Kritik vgl. Kai Kauffmann: Rudolf Borchardts und Walter Benjamins Berliner Kindheiten um 1900, in: Zeitschrift für Germanistik. N.F. 2 (1998), S. 374-386, bes. S. 381-384.

und makrokosmischer »Ähnlichkeiten« inzwischen selbst zu eigen gemacht und als diagnostisches Verfahren der Erkenntnis eingesetzt. Im Schreiben der *Berliner Kindheit* hat dieser Ethnologe der Infantilität sein eigenes, vorbewusstes und mimetisches Denkvermögen entdeckt und erkundet; die »Auto'graphik« (Davide Giuriato) seines fortgesetzten Schreibens verschmilzt nunmehr erinnerte Kindheit und gegenwärtiges Schreiben, um die unverfügbare, vorreflexive und vorsprachliche Erfahrungsschicht des Kindes im Schreiben zur Anschauung zu bringen. Die *Berliner Kindheit* führt den Erzähler und die Leser*innen aus diesem Grund in jene »schwindelerregende Analogie«, die Philippe Descola als das vorherrschende – uns ›Modernen‹ fremde – Kennzeichen der davon geprägten Gesellschaften und Kulturen beschrieben hat.[42] Eine vormoderne ›magische‹ Vergleichspraxis, die sich eines bereits bestehenden ›natürlichen‹ und ›kosmischen‹ Ordnungszusammenhangs vergewissert, tritt an die Stelle jenes modernen Vergleichens, das mit der autobiographischen Relationierung des Individuums die *comparata* und die Vergleichshinsichten des eigenen Lebens konstruiert. Weit über die mythologische Rahmung autobiographischer Erfahrungen hinaus[43] markieren die Vergleiche der *Berliner Kindheit* den Versuch, eine Welt von »Korrespondenzen« und »Ähnlichkeiten« zu gestalten, die der modernen autobiographischen Schreib- und Erzählpraxis gerade entgegengesetzt wird. Benjamins Kindheitsbilder offenbaren die Unbekanntheit und Ferne des autobiographischen Selbst, sie führen aber zugleich vor, wie sich das erzählende Ich, im Bestreben, die Kindheitserfahrungen analogisch und allegorisch in der Atmosphäre der zurückliegenden Epoche zu verorten, vom eigenen Leben fort- und hinwegschreibt, wie es das Sich-Selbst-Vergleichen umgeht und zurückweist.

Durch genau dieses Verfahren entsteht eine Leerstelle, ein vom autobiographischen Bezugsystem entleerter Raum, in den sich zwar das großbürgerliche Fin de Siècle *en miniature* einzeichnen mag, in der das autobiographische Ich selbst jedoch fast verschwindet. Die Erinnerung an das Fotoatelier im Kapitel über die »Mummerehlen« endet mit einer Variation der berühmten Formel von der ›entstellten Ähnlichkeit‹, es führt die ›Entstellung‹ des Autobiographischen allerdings noch einen Satz weiter: »Ich hauste so wie

42 Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2011, S. 301-344.

43 Vgl. dazu Philipp Pabst/Kerstin Wilhelms: Lebensraum und Bürgerklasse. Mythische Topographien in Walter Benjamins »Berliner Kindheit um neunzehnhundert«, in: Weimarer Beiträge 60/1 (2014), S. 48-67.

ein Weichtier in der Muschel haust im neunzehnten Jahrhundert, das nun hohl wie eine leere Muschel vor mir liegt.«[44] Der Erzähler hält sich diese Muschel anschließend ans Ohr und vernimmt statt der historischen Geräusche – Krieg, Fabriksirenen, Ballmusik, Lärm der Börsensäle und der Militärparaden – eher die ihn umgebenden Geräusche des Alltags: Gasöfen, Fahrzeuge, Türklingeln. Das vormals lebendige »Weichtier« aber ist längst verschwunden, und die ›hohle‹, wenngleich noch akustisch erinnerte Form des 19. Jahrhunderts ist – wie eine Muschel – so leer und leblos kalt wie die entrückte und ›entstellte‹ erinnerte Welt. Der in der Benjamin-Philologie so häufig gefeierte Abgesang an die herkömmliche Autobiographie führt zur Auszehrung des Sich-Selbst-Vergleichens, scheint mit Analogie und Mimesis deshalb einen gänzlich anderen Vergleichshorizont wiedergewinnen zu wollen. Keineswegs aber sollte dies mit den in den vorherigen Kapiteln untersuchten, von Hermann dem Juden oder Abaelard praktizierten Vergleichen parallelisiert werden. Benjamin geht es darum, einen Kontrast zur Moderne und zum modernen autobiographischen Schreiben in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu entwerfen; sein Gegenentwurf mobilisiert mit dem mehrfachen Verweis auf vermeintliche Ursprünglichkeit (die ›Primitiven‹, das Kind, den ›Kosmos‹) Gegenkräfte zu jenem Jahrhundert, in dem er aufwuchs und das ihm fremd geworden ist. Bezeichnenderweise führt das Bestreben, kindliche Ursprünglichkeit und Fremdheit zu evozieren, zu einem Austausch der Vergleichshorizonte. Das Sich-Selbst-Vergleichen büßt seinen Stellenwert und seine Funktion ein, stattdessen erfolgt der Versuch, das fremd gewordene autobiographische Ich mit gänzlich anderen (Vergleichs-)Maßstäben – analogisch, magisch, mimetisch – zu erfassen.

Sich selbst unähnlich werden, mit dem Körper schreiben: Roland Barthes

Während Benjamins *Berliner Chronik* und *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* die Chronologie und Einheit des eigenen Lebens durch das unsichere und lückenhafte topographische Gedächtnis ersetzen, vollzieht Roland Barthes eine ›anti-autobiographische‹ Wende vor allem mit Blick auf die Grundlagen des »autobiographischen Pakts« (Philippe Lejeune): die Wahrheit und Wirklichkeit des erzählten Lebens einerseits, die imaginierte und fingierte, nie recht

44 W. Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Anm. 21), S. 261.

zu erfassende Existenz des früheren Ich andererseits. *Roland BARTHES par roland barthes* nimmt diese in der Theorie der Autobiographie prominente Frage auf, wendet sie explizit gegen die Authentizitätsbehauptung des Autobiographischen und macht sie zugleich als ein immer schon virulentes Problem autobiographischer ›Referenz‹ kenntlich.[45] Roland Barthes umkreist auf diese Weise – wie Walter Benjamin – die im 20. Jahrhundert sichtbar gewordene Nicht-Erfassbarkeit des Ichs, auch sein Text befragt die Grundlagen der Gattung, indem er die Bedingungen des autobiographischen Schreibens freilegt und zugleich in Frage stellt.

Wie Benjamins *Berliner Kindheit* zerfällt *roland BARTHES par roland barthes* in Fragmente, deren Status der Autor zugleich als Prinzip seines ganzen lebenslangen Schreibens identifiziert: »In Fragmenten schreiben: die Fragmente sind dann wie Steine auf dem Rand des Kreises: ich breite mich rundherum aus, meine ganze kleine Welt in Bruchstücken; und was ist in der Mitte?«[46] Folgerichtig besitzt diese ihren eigenen Status stets mitreflektierende Autobiographie keine Ordnung, sie ist nach alphabetisch angeordneten Stichworten und Überschriften eingeteilt. Die Entstehung und »Ordnung« der vorliegenden Fragmente – so teilt es ein Kapitel mit – sind dem Autor selbst nicht mehr erinnerlich: »Die alphabetische Ordnung löscht alles aus, verdrängt alle Herkunft. [...] wichtig aber ist [...], dass diese kleinen Netze nicht miteinander verbunden sind, dass sie nicht zu einem einzigen, großen Netz hingleiten, das die Struktur des Buches, sein Sinn, wäre.«[47]

Die »Mitte« dieses Erzählens, die Kohärenz und Einheit des erzählten Ich sind abwesend; das »Buch vom Ich«, das Barthes mit dieser Überschrift in einem weiteren Fragment als das »Buch meiner Abwehrhaltungen gegenüber meinen eigenen Ideen«[48] bezeichnet, zitiert viele der eigenen früheren Texte

---

45 Vgl. dazu die ebenso umfangreiche wie erschöpfende Monographie von Gabriele SCHABACHER: Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie, die Funktion der ›Gattung‹ und Roland Barthes' *Über mich selbst*, Würzburg 2007.

46 Roland BARTHES: Über mich selbst, Berlin 2019, S. 109. »Ecrire par fragments : les fragments sont alors des pierres sur le pourtour du cercle : je m'étale en rond : tout mon petit univers en miettes ; au centre, quoi?« Roland BARTHES: Par Roland Barthes, in: Œuvres completes, tome 3: 1974-1980, Paris 1995, S. 165.

47 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 176. »L'ordre alphabétique efface tout, refoule toute origine [...] ; mais l'important, c'est que ces petits réseaux ne soient pas raccordés, c'est qu'ils ne glissent pas à un seul et grand réseau qui serait la structure du livre, son sens.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 208.

48 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 142. »[...] le livre de mes résistances à mes propres idées [...]«, R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 186.

und Theorien, wechselt oftmals zwischen dem Ich- und dem Er-Pronomen, lässt die früheren Standpunkte als historisch erscheinen und kultiviert auf diese Weise die Distanz und den »Abstand« zum früheren Ich: »All dies muss als etwas betrachtet werden, was von einer Romanperson gesagt wird – oder vielmehr von mehreren.«[49]

Der Theoretiker des Strukturalismus und des Poststrukturalismus resümiert die Zweifel an der abendländischen Vorstellung eines sich selbst sicheren sprachmächtigen Subjekts.[50] Die Abkehr von den klassischen Mustern der Autobiographien – »Dieses Buch ist keins von ›Bekenntnissen‹« – orientiert sich nicht an der entsprechenden Absicht oder Haltung des Verfassers, sondern an der Einsicht in die Gegebenheiten einer (post-)modernen Subjekttheorie: Sein Buch sei keineswegs »unaufrichtig«, sondern deswegen anders, »weil wir heute ein von gestern verschiedenes Wissen haben.«[51] Die Autobiographie integriert zahlreiche, durch Bildunterschriften ergänzte Fotographien, Manuskriptblätter und Dokumente, um zugleich auch hier den ungesicherten Status solcher vermeintlich authentischer Zeugnisse sowie das brüchige Verhältnis von Bild-Text-Beziehungen zu betonen.[52]

Wie Benjamin bezieht sich Barthes – neben der Einsicht in die nicht länger transparente Struktur und Geschichte des eigenen Ich – auf die Erinnerung und das Schreiben selbst, das vom erzählten Ich in dem Maße wegführt, wie es sich ihm zu nähern versucht. Der Abschnitt über die Unmöglichkeit von ›Bekenntnissen‹ trägt den Titel »Klarsicht« und demontiert explizit die Sicherheiten, mit denen die Fragmente des Lebens auf etwas hin gelesen werden können, auf eine »Geschichte«, eine »Ideologie« oder auf das »Unbewusste«. Stattdessen profiliert Barthes die Bewegung des fortlaufenden Schreibens: »*Text auf Text*, das hellt niemals etwas auf.«[53] Barthes spricht

---

49 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 142. »Tout ceci doit être considéré comme dit par un personnage de roman – ou plutôt par plusieurs.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 186.

50 Vgl. dazu die Darstellungen bei Ottmar ETTE: Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt a.M. 1998. Peter BÜRGER: Von der Schwierigkeit, ich zu sagen: Roland Barthes, in: Peter BÜRGER: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt a.M. 1998, S. 203-216.

51 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 143. »Ce livre n'est pas un livre de ›confessions‹ ; non pas qu'il soit insincère, mais parce que nous avons aujourd'hui un savoir différent d'hier […].« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 187.

52 Vgl. dazu G. SCHABACHER: Topik der Referenz (Anm. 45) S. 237-253.

53 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 143. »[…] *texte sur texte*, cela n'éclaircit jamais rien.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 187.

über sich und seine früheren Texte, lehnt es aber ab, sich zu »kommentieren« – »Wie langweilig!«[54] Stattdessen nennt er sein Vorhaben »mich *neu-schreiben*« – vom Standpunkt der Gegenwart aus: »von weitem, von sehr weit weg – von jetzt«.[55]

In und mit diesem Schreiben ordnet sich das erzählte Ich zu keiner Einheit, findet auch zu keiner Ordnung verschiedener Lebensstufen, die sich als unterschiedliche, übereinstimmende oder widersprüchliche Bilder dieses Ich erzählen ließen. In diesem Leben und in diesem Subjekt gibt es »weder Hauptkern noch Sinnstruktur«, es lässt sich nur in seiner bereits aufgelösten Form erkennen: »ich bin nicht widersprüchlich, ich bin verstreut.«[56] Auch in dieser Hinsicht kann *roland BARTHES par roland barthes* als eine konsequente Fortführung modernen autobiographischen Schreibens begriffen werden.[57] Wie in Walter Benjamins *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* scheint sich das erzählte Ich dem autobiographischen Zugriff zwar zu entziehen, wird dennoch in anderer Form evoziert, imaginiert, hervorgebracht und ›neu geschrieben‹. Mit der Dissolution und Zerstreuung der Persönlichkeitsmerkmale sind nicht nur Einheitlichkeit und Erzählbarkeit des Subjekts, sondern auch die Vergleichsmöglichkeiten des eigenen Ich in Frage gestellt. Dieser Text »über mich selbst« – so die deutsche Übersetzung – schreibt die Geschichte des neben und außerhalb gesellschaftlicher Kontexte befindlichen Individuums der Moderne zwar fort, er bezweifelt mit der Erkennbarkeit des Ich jedoch auch die Existenz der Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft. In *roland BARTHES par roland barthes* scheint kein Ich mehr der Gesellschaft gegenüberzustehen – zu wenig abgrenzbar und identifizierbar sind nunmehr diese Kategorien selbst.

Der Impuls, das Ich in seiner Umgebung an seinen »Platz« zu stellen, wird im Eintrag »Die geteilte Person?« mit der Unmöglichkeit konfrontiert,

---

54 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 170. »Me commenter ? Quel ennui!« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 203.

55 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 170. »[…] de me *ré-écrire* – de loin, de très loin – de maintenant […].« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 203.

56 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 171. R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 204 »[…] il ne reste plus ni noyau principal ni structure de sens : je ne suis pas contradictoire, je suis dispersé.«

57 Vgl. Franz-Josef ARLINGHAUS: Ganz selbstbewusst und dennoch ganz anders. Überlegungen zum Verhältnis von mittelalterlicher und moderner Individualität am Beispiel deutscher und italienischer Familienbücher, in: Pierre MONNET (Hg.): Die Person im Mittelalter. Formen, Zeichen und Prozess, Sigmaringen 2020 (im Druck).

einen identifizierbaren Ort des Ichs überhaupt zu umschreiben. »Ihr vereinigt in Euch« – so ruft Barthes' Erzähler sich und seinen Leser*innen zu – »angeblich distinktive Züge, die von da an nichts mehr unterscheiden [...].«[58] Die Unterscheidungsmerkmale – und damit die Vergleichsoptionen – brechen im Moment ihrer Beschreibung zusammen: »Ihr entdeckt, dass Ihr zugleich (und eins nach dem andern) zwangsneurotisch, hysterisch, paranoisch und außerdem pervers seid (von den Liebespsychosen gar nicht erst zu reden), bzw. dass Ihr alle dekadenten Philosophien addiert: Epikurismus [!], Eudämonismus, Asianismus, Manichäismus, Pyrrhonismus.«[59]

Darüber hinaus lässt sich auch die Körperlichkeit, das materielle Substrat des Subjekts, nicht länger als Einheit fassen. »Der plurale Körper« – so ein weiterer Fragmenttitel – setzt sich aus disparaten Funktionen und mehreren Körpern zusammen.[60] Die in einem anderen Abschnitt wie in einem Fragebogen aufgezählten Vorlieben – »*Ich liebe, ich liebe nicht*« – geben in ihrer Addition und Zufälligkeit »keinen Sinn«, sie dokumentieren plurale Körper(vorlieben), die sich nicht zu einer einzigen Körperlichkeit ordnen und dadurch auch nicht gegen andere Körper-Einheiten absetzen lassen: »[...] das hat für niemanden Bedeutung, das hat anscheinend keinen Sinn. Und doch bedeutet all das: *mein Körper ist Eurem nicht gleich*. So tritt in diesem anarchischen Aufschäumen der Neigungen und Abneigungen, dieser Art zerstreuten Schraffierens, langsam die Figur eines Körperrätsels hervor [...].«[61]

Zwar vergleicht Barthes hier seinen Körper mit dem der anderen (»*mon corps n'est pas le même que le vôtre*«), aber nur, indem er die gleichsam letzte gemeinsame Vergleichshinsicht – den menschlichen Körper – als *tertium com-*

---

58 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 171f. »[...] vous réunissez en vous des traits prétendument distinctifs qui dès lors ne distinguent plus rien [...].«R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 204.

59 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 172. »[...] vous découvrez que vous êtes à la fois (ou tour à tour) obsessionnel, hystérique, paranoïaque et de plus pervers (sans parler des psychoses amoureuses), ou que vous additionnez toutes les philosophies décadentes : l'épicurisme, l'eudémonisme, l'asianisme, le manichéisme, le pyrrhonisme.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 204.

60 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 69. »Le corps pluriel« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 141.

61 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 139. »*J'aime, je n'aime pas* : cela n'a aucune importance pour personne ; cela, apparemment, n'a pas de sens. Et pourtant tout cela veut dire : *mon corps n'est pas le même que le vôtre*. Ainsi, dans cette écume anarchique des goûts et des dégoûts, sorte de hachurage distrait, se dessine peu à peu la figure d'une énigme corporelle [...].« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 184.

mune auch noch in Abrede stellt. Auch der Körper ist nicht als ›gleich‹ von anderen abzugrenzen, sondern verliert sich in einem ›Rätsel‹, ist nicht einmal als Entität erkennbar, sondern ebenso ›zerstreut‹ in seinen ungeordneten Bewegungen wie das Subjekt selbst.

Addieren statt unterscheiden, Staffelung und alphabetische Ordnung statt Kontinuum des früheren und des schreibenden Ich, (Körper-)Rätsel statt Kommensurabilität: Bis in den Körper und die Schrift hinein weist Barthes die im Erzählen möglichen Momente des Selbstvergleichs ab – obwohl er in dem Eintrag »Comparaison est raison/Vergleich ist Vernunft« sein früheres strukturalistisches Vorgehen als ein explizit vergleichendes Verfahren beschreibt (und verteidigt): »Er erfindet nicht, er kombiniert noch nicht einmal, er überträgt: für ihn ist Vergleich Vernunft«.[62] Dieses Verfahren aber bezeichnet eher ein Nebeneinanderstellen in französischem Wortsinn, eine *comparaison*, die von der Vernunft – *raison* – zusammengestellt und nebeneinander angeordnet wird, und es erinnert zugleich an das Verfahren der eigenen Autobiographie. In einem der ersten Einträge – »Der Dämon der Analogie« – markiert Barthes den Strukturalismus deshalb als eine Bewegung gegen die Analogie und die »Ähnlichkeit«: Indem die Analogie Ähnlichkeiten in bereits existierenden Formen zu erkennen glaubt, setzt sie fälschlicherweise einen »Natureffekt« voraus, »konstituiert das ›Natürliche‹ als Quelle der Wahrheit [...].«[63]

Wie das autobiographische Erzählen selbst befragt Roland Barthes auch das Vergleichen auf seine Grundlagen und Voraussetzungen: als Erkenntnisquelle, als Vergleich des früheren mit dem späteren Selbst, als das Sich-Selbst-Vergleichen mit anderen. Anders als Benjamin setzt er der autobiographischen Erinnerungsfigur des Vergleichens allerdings kein alternatives Modell, keinen ›Kosmos der Ähnlichkeiten‹ und keine Mythisierung entgegen, sondern eine »Antistruktur«, eine prinzipiell in jedem literarischen Werk enthaltene »Unordnung«, die sich als »eine Liste von heterogenen Gegenständen« zu erkennen gäbe und sich allein aus der ziellosen Bewegung des Schreibens

---

62 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 66. »Il n'invite pas, il ne combine même pas, il translate : pour lui, comparaison est raison«. R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 139.

63 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 48. »Parce que l'analogie implique un effet de Nature : elle constitue le ›naturel‹ en source de vérité [...]«. R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 128.

ergibt: »[…] diese Liste ist die Antistruktur des Werkes, seine im Dunkeln liegende, außer sich geratene Polygraphie.«[64]

Barthes verabschiedet das Sich-Selbst-Vergleichen nicht – wie Benjamin – mit der Wiedergewinnung eines anderen – vermeintlich vormodernen – Vergleichshorizont, sondern als Rückführung der autobiographischen (Vergleichs-)Distanz in die performative, die Unterscheidungskategorien auflösende Bewegung des bloßen Schreibens. So wie das aus Fragmenten bestehende Ich einer »Mitte« entbehrt, so besitzt der von diesem Ich produzierte autobiographische Text kein Zentrum und kein Ziel, auch keine sich hinter ihm abzeichnende Bedeutung.

Statt der von Benjamin vorgeführten Erinnerungsorte markiert Barthes vornehmlich die mit seinem früheren Werk verbundenen Schreibszenen, und statt der Atmosphäre der Kindheit zu folgen, sinniert Barthes auch in der Darstellung des Vergangenen über die beiden, von ihm stets als die Konstituenten seines Textes benannten Bewegungsinstrumente: den Körper und das Schreiben. Indem Barthes die autobiographische »Topik der Referenz« (Gabriele Schabacher) ausstellt und gleichzeitig in Frage stellt, indem er sämtliche Normen, Muster und Verfahren des autobiographischen Schreibens aufnimmt und zitiert, zugleich aber ihre Begrenztheit, ihre Fragwürdigkeit und ihre Unmöglichkeiten thematisiert, nimmt er auch die Vergleichbarkeit des Selbst in den Blick. Anders als bei Rousseau aber tritt daraufhin keineswegs die ›Andersheit‹ des Individuums hervor, das exklusive Gegenstück zur Gesellschaft der Anderen, vielmehr verschwindet mit der Einzigartigkeit und Einheit des Subjekts sogar die Vorstellung einer ihm gegenüberstehenden ›Gesellschaft‹. Wenn sich nicht einmal die disparaten Züge des Ich »unterscheiden« und vergleichen lassen, findet das Ich seinen Platz weder in noch außerhalb der Gesellschaft.

Das Ich von Roland Barthes bezieht sich auf sich selbst und die Welt deshalb auf andere Weise als die vormodernen Individuen (und als Benjamins von Ähnlichkeiten umstelltes und daher den Betrachtern unendlich ›entstelltes‹ Erinnerungskind), anders auch als die sich selbst vergleichenden modernen autobiographischen Erzähler, die ihre sozialen Beziehungen nachzeichnen und dabei die ›Bilder‹ ihres fremd gewordenen erinnerten Ich vergleichend zu ordnen versuchen. Während Walter Benjamin sich schreibend in

64 R. Barthes: Über mich selbst (Anm. 46), S. 177. »[…] et cette liste est l'antistructure de l'œuvre, son obscure et folle polygraphie.« R. Barthes: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 208.

eine von möglichen Ähnlichkeiten erfüllte Kindheit hineinbewegt und dabei die Hohlform des 19. Jahrhunderts zurückerhält (und als Miniaturform seines gewaltigen *Passagen-Werks* präsentiert), überspielt und überschreibt Roland Barthes die Differenz von erzähltem und erzählendem Ich mit Bezug auf die fortdauernde Aktivität des schreibenden Körpers. Die dabei zum Vorschein kommenden Phänomene eines somatischen Begehrens und einer ästhetischen Subjektivität[65] markieren eine andere Form von Individualität, eine ›Ästhetik der Existenz‹, die sich in der *écriture* ihrer Fülle und ihrer Möglichkeiten bewusst wird.[66]

Wenn Benjamin seine autobiographisch erinnerte Figur als ein »Weichtier in der Muschel« bezeichnet, das längst verschwunden ist und die einzig noch sichtbaren Hohlräume des 19. Jahrhunderts zurücklässt, projiziert Barthes den Impuls und den Inhalt seines Schreibens auf jenes körperliche, lebendige und ›weiche‹ Substrat, als das sich der Körper des Schreibenden behauptet, von dem aus er seine autobiographische Tätigkeit organisiert. In dem Eintrag »Mana-Wort« deutet auch Barthes – wie Benjamin – eine ›magische‹ Umschreibung seines Vorgehens an, nämlich die Beschwörung eines einzigen Wortes, das in der Lage wäre, die Essenz des geschriebenen Lebens zu ›bannen‹ und zu enthüllen:

---

65 Vgl. Doris Kolesch: Das Schreiben des Subjekts. Zur Inszenierung ästhetischer Subjektivität bei Baudelaire, Barthes und Adorno, Wien 1996.

66 Vgl. hierzu die Beiträge von Toni Tholen: Ästhetik der Existenz. Zur literarischen Ethik des späten Roland Barthes, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 32/3/4 (2008), S. 393-412. Toni Tholen: Körper-Sprache und die Suche nach einer anderen Männlichkeit. Zur ästhetischen Praxis Roland Barthes‹, in: Toni Tholen: Männlichkeiten in der Literatur. Konzepte und Praktiken zwischen Wandel und Beharrung, Bielefeld 2015, S. 195-215. Tholen liest diese Ästhetik der Existenz auch als Abkehr von einem männlichen Schreib- und Existenzideal, diese bricht demensprechend – und weiterführend – auch mit den Mustern einer ›männlichen‹ Autobiographik, die stets eine gewisse ›narrative Kontrolle‹ über das eigene Selbst erfordert und ausübt. Zum Begriff der ›narrativen Kontrolle‹ vgl. Judith Butler: Giving an Account of Oneself, New York 2005, S. 78-82. »The ›I‹ is the moment of failure in every narrative effort to give an account of oneself. It remains the unaccounted for and, in that sense, constitutes the failure that the very project of self-narration requires.« Ebd., S. 79. Das Konzept einer »Ästhetik der Existenz« stammt aus Michel Foucaults Reflexionen über die antike Selbstsorge, die wiederum eng mit dem »Schreiben über sich selbst« verbunden sind: vgl. Michel Foucault: Über sich selbst schreiben (»L'écriture de soi«), in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4: 1980-1988, Frankfurt a.M. 2005, S. 503-521.

> »Muss es nicht in der Lexik eines Autors immer ein Mana-Wort geben, ein Wort, dessen brennende, vielgestaltige, nicht zu fassende und gleichsam sakrale Bedeutung die Illusion gibt, dass man mit diesem Wort auf alles antworten kann? […] Dieses Wort ist in seinem Werk allmählich erschienen; es war zunächst von der Instanz der Wahrheit verdeckt (der Geschichte), dann von der Validität (der Systeme und Strukturen); jetzt entfaltet es sich; dieses Mana-Wort ist das Wort ›Körper‹.«[67]

Mit der »Illusion« ist auch hier wieder ein Vorbehalt formuliert, der das Heilige und Sakrale als eine bestimmte Rhetorik enthüllt.[68] Das zuletzt erscheinende Wort benennt gleichwohl jene Triebfeder und Instanz des Autobiographischen, die keinem narrativen Plan folgen und dem Selbst keine Einheit unterlegen. Statt der Gewissheiten, der Sicherheiten und der Vergleichshinsichten, auf die hin die Zustände und Aufzeichnungen des Ichs zu lesen wären, verliert sich der Fluchtpunkt dieses autobiographischen Schreibens in der nicht näher zu bestimmenden Aktivität der vielfältigen somatischen Impulse: »Den Körper schreiben«,[69] so lautet eines der letzten – kommentarlosen – Notate des Textes.

Walter Benjamin und Roland Barthes haben mit ihrem autobiographischen Schreiben die Gattung der Autobiographie an eine Grenze geführt, die seitdem häufig als ihr Ende apostrophiert worden ist.[70] Ebenso unzweifelhaft aber haben sie die gattungsspezifischen Möglichkeiten des autobiographischen Schreibens auch fortgeführt, gerade indem ihre Texte die Bedingungen ihrer eigenen autobiographischen Möglichkeiten ausstellen und befragen. Auch das Sich-Selbst-Vergleichen ist dabei an seine Grenzen geführt worden: Wer so radikal das ›Andere‹ der Kindheit und der Vergangenheit nachzuzeichnen versucht wie Walter Benjamin, wer so radikal die (Selbst-)

---

67 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 154. »Dans le lexique d'un auteur, ne faut-il pas qu'il y ait toujours un mot-mana, un mot dont la signification ardente, multiforme, insaisissable et comme sacrée, donne l'illusion que par ce mot on peut répondre à tout ? […] Ce mot est apparu dans son œuvre peu à peu ; il a d'abord été masqué par l'instance de la Vérité (celle de l'Histoire), ensuite par celle de la Validité (celle des systèmes et des structures) ; maintenant, il s'épanouit ; ce mot-mana, c'est le mot ›corps‹.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 194.

68 Vgl. G. SCHABACHER: Topik der Referenz (Anm. 45) S. 213-218.

69 R. BARTHES: Über mich selbst (Anm. 46), S. 215. »Ecrire le corps.« R. BARTHES: Par Roland Barthes (Anm. 46), S. 232.

70 Vgl. etwa Almut FINCK: Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie, Berlin 1999.

Beschreibungsinstrumente des Subjekts und des beschriebenen Lebens verändert wie Roland Barthes, begibt sich der Möglichkeiten, das nicht mehr erzählend zu erfassende Ich zu vergleichen und dem sich ohnehin entziehenden Leben die passenden Vergleichshinsichten zu entnehmen. Folgerichtig lassen sich die Spuren dieses eher zerstörerischen Umgangs mit dem Instrumentarium des Sich-Selbst-Vergleichens in diesen autobiographischen Texten auch deutlich nachweisen. Gleichzeitig aber beansprucht gerade das Vergleichen weiterhin eine wichtige Rolle im Selbstverständnis dieser autobiographischen Erzähler (die nicht selten das Erzählen selbst ablehnen): Bei Walter Benjamin führen die Distanz und die Verwerfung des sozialen Sich-Vergleichens zur Rückbesinnung auf ein imaginiertes kindliches Weltverhalten mit ›kosmischen‹ Verkettungen und Ähnlichkeiten; Roland Barthes reflektiert ein Vergleichen, das »Bruchstücke« nebeneinanderstellt und aneinanderreiht (»comparaison est raison«), seine »Polygraphie« aber lässt die das Ich vermessenden Vergleichsmaßstäbe und die ordnenden *tertia comparationis* nicht mehr erkennen.

Grenzen der Vergleichbarkeit: Wolfgang Koeppen, Christa Wolf, Imre Kertész

Mit den Analogien, der Allegorie und dem Mythos einerseits, dem Körper und der *écriture* andererseits erproben die zuletzt beobachteten *exempla* des modernen autobiographischen Schreibens experimentelle Anordnungen einer anderen Form der Selbstbeschreibung, die vor allem im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts vielfach Verbreitung und besonders auch theoretische Aufmerksamkeit gefunden hat.[71] Während die von Rousseau einst behauptete ›Unvergleichbarkeit‹ einen klar umrissenen Begriff von ›Vergleichen‹ vorausgesetzt und dabei die eigene Vergleichbarkeit in Abrede gestellt hatte, scheinen diese avanciert literarischen Selbstthematisierungen die Basis des (Sich-Selbst-)Vergleichens gänzlich verloren zu haben: jene Vergleichbarkeit, die Beziehungen zwischen den *comparata*, den verschiedenen Ausprägungen des Ich im Verhältnis zu sich selbst und zu den Zeitgenossen zuallererst herstellt. Die Geschichte des (post-)modernen autobiographischen Erzählens lässt sich

71 Vgl. dazu die Analyse und die in dem Kapitel »Postmodernity« versammelten Beispiele jetzt bei Anna Thiemann: Postmodernity, in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 2: History. Berlin/Boston 2019, S. 778-803.

fortan auch als eine Reihe von Versuchen beschreiben, die Brüchigkeit dieser Basis weiter auszuweisen und dennoch Vergleichbarkeiten herzustellen.

Wolfgang Koeppen – um hier nur einige wenige Beispiele der 1970er Jahre zu nennen – erinnert sich in seinem autobiographischen Roman *Jugend* (1976) wie Benjamin ›rhapsodierend‹ und bruchstückhaft an seine Kindheit und Jugend zu Beginn des 20. Jahrhunderts und deutet seine traumatischen Erfahrungen mithilfe zahlreicher mythologischer und weltliterarischer Referenzen. Auch *Jugend* wechselt zwischen dem erzählten und dem erzählenden Ich stets hin und her, auch dieser Text ersetzt den linearen Erzählfluss durch eine sprunghafte literarische Gedächtniskunst und überspielt als Roman die Grenzen zwischen Autobiographie und Fiktion. Die Geschichte variiert Szenen und Stationen des sozialen Ausgestoßenseins; der dabei behaupteten Einzigartigkeit einer exemplarischen ›Exklusionsindividualität‹ wird freilich sofort die *imitatio* vergleichbarer literarischer Figuren an die Seite gestellt:

> »In meiner Stadt war ich allein. […] Die Zeit stand still. Es war eher ein Leiden. Doch gab es keinen, der mir glich. […] Ich wünschte mir einen Buckel. Ich wollte ausgestoßen sein. […] Ich war der Ritter von der traurigen Gestalt. […] Ich war Raskolnikow. Ich war einer aus den Dämonen. Der aus dem Kellerloch. Der aus dem Totenhaus.«[72]

Das unvergleichbare erzählte Ich fand gleichgesinnte und ähnliche Helden in der Welt der Literatur; diese Szene in Koeppens *Jugend* eröffnet den Raum der fiktionalen Literatur als Vergleichsmedium *par excellence*: Sich selbst zu vergleichen, Ähnlichkeiten und Differenzen in Bezug auf andere Charaktere imaginativ durchzuspielen, dürfte eines der zentralen Antriebsmomente ästhetisch-literarischer Erfahrungen überhaupt sein. Gesellschaftliche Isolation und soziales Ausgesetztsein bilden hier die Vergleichshinsichten, die es ermöglichen, sich literarischen Figuren aus den Romanen von Cervantes und Dostoevskij anzugleichen – mit dem Ergebnis, dass sich das erinnerte Ich selbst in eine literarische Figur verwandelt.

Autobiographische Romane nutzen auf diese Weise die Freiheit der Fiktion, um die Frage der Vergleichbarkeit des eigenen Ich umso intensiver zu thematisieren. Christa Wolfs *Kindheitsmuster* (1977) fragt nach der Wirklichkeit der eigenen Kindheitserfahrungen im 20. Jahrhundert. Der Roman stellt die Figur des autobiographisch erinnerten Kindes in den Mittelpunkt und

72 Wolfgang Koeppen: Jugend, in: Wolfgang Koeppen Werke Bd. 7, Werke in 16 Bänden, Berlin 2016, S. 94f.

wechselt dabei beständig zwischen Vergangenheit und Gegenwart sowie zwischen den Pronomina ›ich‹, ›du‹ und ›sie‹ hin und her. Das Inhaltsverzeichnis vermerkt Überschriften wie »In der dritten Person Leben lernen. Ein Kind erscheint«, »Wie funktioniert das Gedächtnis?« oder »Erinnerungslücken«. Der im Schreiben dieses Romans immer wieder erneuerte Versuch, in der Erinnerung »zurückzusteigen« und dem Kind »gegenüberzutreten«[73], die eingestandene mögliche »Selbsttäuschung« bei der Annahme, »dieses Kind bewege sich aus sich selbst heraus, nach seinen eigenen Gesetzen«,[74] führen allesamt zur skeptischen Frage, ob die Einheit der häufig inkommensurablen Erzählperspektiven und damit das Vorhaben des autobiographischen Erzählens überhaupt jemals zu realisieren ist:

> »Der Endpunkt wäre erreicht, wenn zweite und dritte Person wieder in der ersten zusammenträfen, mehr noch: zusammenfielen. Wo nicht mehr ›du‹ und ›sie‹, wo unverhohlen ›ich‹ gesagt werden müßte. Es kam dir sehr fraglich vor, ob du diesen Punkt erreichen könntest, ob der Weg, den du eingeschlagen hast, überhaupt dorthin führt.«[75]

Dieser autobiographische Roman ist eine einzige große Anstrengung, die erinnerten und erzählten Ich-Zustände im Schreiben miteinander zu vergleichen; dennoch ist der Zweifel an der Vergleichbarkeit all der zahlreich aufgebotenen Bilder und (Kindheits-)Szenen deutlich formuliert, und am Ende stellt sich die Erzählerin der *Kindheitsmuster* die Frage, ob der Versuch, dem in der Zeit des Nationalsozialismus weltanschaulich verführbaren eigenen Ich näher gekommen zu sein, sich mit ihm vergleichen, sich ihm angleichen zu können, nicht zum Gegenteil geführt habe: »Das Kind, das in mir verkrochen war – ist es hervorgekommen? Oder hat es sich, aufgescheucht, ein tieferes, unzugänglicheres Versteck gesucht? […] Ich weiß es nicht.«[76]

Nicht zufällig gehen die Autobiographien des 20. Jahrhunderts in großer Zahl jenen historischen Brüchen und Katastrophen nach, die Vergleichbarkeiten innerhalb von Lebensgeschichten und zwischen historischen Ereignissen regelmäßig auf die Probe stellen. Imre Kertész' *Roman eines Schicksalslosen* (1975) erzählt die autobiographische Geschichte eines vierzehnjährigen Kindes in den Konzentrationslagern Ausschwitz und Buchenwald aus der

---

73 Christa WOLF: Kindheitsmuster, Frankfurt a.M. 1979, S. 206.

74 Ebd., S. 284.

75 Ebd., S. 468.

76 Ebd., S. 549.

Sicht des jüdischen Kindes und Jugendlichen, der die Verhältnisse als ›normal‹ wahrnimmt und entsprechend staunend und naiv auf die Geschehnisse reagiert. Seine Erlebnisse lassen sich deshalb vom Erzähler nicht kommentieren und auch nicht vergleichen. Als ein Journalist den Jungen kurz nach der Befreiung drängt, seine Erlebnisse zu erzählen, antwortet er mehrmals mit der Vokabel, alles sei ihm höchst ›natürlich‹ vorgekommen: Die Aufforderung, endlich über die eben nicht natürliche »Hölle der Lager« zu berichten (»›Haben wir uns denn […] das Konzentrationslager nicht als Hölle vorzustellen?‹«), verstehe er nicht, da er die »Hölle« nicht kenne und sie sich nicht vorstellen könne. Die Entgegnung des Journalisten, »das sei bloß so ein Vergleich«,[77] markiert die entscheidende Stelle des Gesprächs, denn der Junge – so insistiert der Fragesteller – soll zu diesem erzwungenen Vergleich –– schließlich doch Stellung nehmen: »›Dann würde ich sie mir als einen Ort vorstellen, wo man sich nicht langweilen kann‹, wohingegen man das, so fügte ich hinzu, im Konzentrationslager könne, sogar in Ausschwitz – unter bestimmten Voraussetzungen, versteht sich.«[78]

In solch häufig schockierender Weise nutzt Kertész das autobiographische Medium, um aus der strikten Innenperspektive des dem Erzähler selbst fremd und unvergleichbar gewordenen (Kindheits-)Ich das auch historisch Unbegreifliche darzustellen. Das am Ende des Romans vorgeführte Interview zwischen dem eben befreiten Jugendlichen und dem Journalisten scheitert an der (Un-)Vergleichbarkeit der jeweils einzunehmenden Perspektiven. Die Erfahrung des Jungen, der bald sogar »Heimweh«[79] nach dem Konzentrationslager empfindet und über das dort mögliche »Glück«[80] sinniert, ist jenseits aller ›normalen‹ und ›erwachsenen‹ Vorstellungskraft. Die »Schicksalslosigkeit« – so lautet der Titel des Romans im ungarischen Original[81] – verweist auf die Nichtvergleichbarkeit schlechthin: die Abwesenheit jeglicher individuellen Geschichte, das Fehlen aller Maßstäbe.

So wie die Erzählperspektive des Romans dem autobiographischen Erzähler und den Leser*innen das Sich-Selbst-Vergleichen verwehrt, so gestaltet der autobiographische Roman des Literaturnobelpreisträgers Kertész ge-

---

77 Imre Kertész: Roman eines Schicksalslosen, Berlin 1996, S. 271f.

78 Ebd., S. 272.

79 Ebd., S. 286.

80 Ebd., S. 287.

81 Vgl. Karl Katschthaler: Imre Kertész: Sorstalanság (1975) [Fateless/Fatelessness], in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1892-1905.

rade dadurch ein für das 20. Jahrhundert exemplarisch gewordenes Problem der Vergleichbarkeit historischer Gräueltaten und Terrorherrschaften. Indem der *Roman eines Schicksalslosen* die historische Zeugenschaft des Undenkbaren mit den Grenzen des autobiographischen Sich-Selbst-Vergleichens verbindet, repräsentiert er eine literarische Version jener Ethik des Vergleichens,[82] die im 20. Jahrhundert nicht zuletzt in der politisch-moralischen Frage nach der Vergleichbarkeit des Holocaust und der Shoah ihre Zuspitzung erfahren hat.[83]

Wie bei Rousseau spielt in den autobiographischen Zeugnissen des 20. Jahrhunderts die Unvergleichbarkeit des erzählten Ich und seiner Geschichte weiterhin eine tragende Rolle. Anders als in den *Bekenntnissen* des 18. Jahrhunderts aber bildet die Einzigartigkeit dieses Ich nicht mehr das Pendant und das Zentrum dieser Unvergleichbarkeitsbehauptung. Im Gegenteil: Es ist der blockierte Zugang zum fremd gewordenen Ich, der die Möglichkeiten des Sich-Selbst-Vergleichens und des sozialen Vergleichens nunmehr nachhaltig in Frage stellt. Während Goethe und viele seiner Nachfolger im 19. Jahrhundert sich erinnernd und vergleichend eine Welt der Relationalität zu gestalten versuchen, die ihnen in der Moderne nicht mehr fraglos gegeben war, so kommt den zuletzt beobachteten autobiographischen Experimenten schlichtweg das *comparatum*, die identifizierbare Einheit und Kontinuität des Ich, abhanden. Statt weiterhin über sich selbst und ihr Leben zu erzählen, beginnen diese autobiographischen Erzähler deshalb damit, sich buchstäblich anders zu schreiben. Und auch deshalb kultiviert das autobiographische Schreiben des ausgehenden 20. Jahrhunderts die Nähe zum Roman: eine als ›Autofiktion‹ bezeichnete Durchlässigkeit zu fiktionalisierten Formen der Erinnerung und der Selbstbeschreibung.[84] Ähnlich wie bei Rousseau aber be-

---

82 Vgl. ZHANG Longxi: Crossroads, Distant Killing, and Translation: On the Ethics and Politics of Comparison, in: Rita FELSKI/Susan Stanford FRIEDMAN (Hg.): Comparison: Theories, Approaches, Uses, Baltimore 2013, S. 46-63. Thomas CLAVIEZ: Done and Over With – Finally? Otherness, Metonymy, and the Ethics of Comparison, in: Publications of the Modern Language Association 128/3 (2013), S. 608-614.

83 Vgl. dazu Haun SAUSSY: Are We Comparing Yet? On Standards, Justice, and Incomparability, Bielefeld 2019, S. 47-61. Zur Bedeutung des Autobiographischen in der Geschichtsschreibung und Zeugenschaft des Holocaust vgl. z.B. Manuela GÜNTHER (Hg.): Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah, Würzburg 2002. Vgl. auch: Leigh GILMORE: The Limits of Autobiography. Trauma and Testimony, Ithaca 2001. Gabriele RIPPL et al. (Hg.): Haunted Narratives. Life Writing in an Age of Trauma, Toronto 2013.

84 Vgl. dazu etwa Martina WAGNER-EGELHAAF: Autofiktion oder: Autobiographie nach der Autobiographie. Goethe – Barthes – Özdamar, in: Ulrich BREUER/Beatrice SANDBERG (Hg.): Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.

hält die Unvergleichbarkeit des Selbst, die Skepsis gegenüber dem Versuch, Ähnlichkeiten und Unterschiede des Ichs im Vergleich mit sich selbst und mit anderen feststellen zu können, auch hier nicht das letzte Wort. Sollte sich der Leser und die Leserin von Rousseaus *Bekenntnissen* ein Beispiel nehmen und sich in der eigenen Einzigartigkeit mit dem berühmten *exemplum* vergleichen, so mag das (post-)moderne Individuum weder erkennbar noch einzigartig oder vergleichbar sein, die autobiographischen Praktiken selbst aber legen das Sich-Vergleichen als einen autobiographischen (Lektüre-)Modus dennoch wieder nahe. Nur so nämlich lässt sich die bis heute ungebrochene Produktion autobiographischer Zeugnisse erklären. Zuletzt bringt das nicht nachlassende Über-sich-selbst-Erzählen und die fortgesetzte Lektüre von Autobiographien das Sich-Selbst-Vergleichen stets wieder hervor. Wer sich anders schreibt, provoziert zuletzt immer auch den Vergleich mit anderen Schreibenden, und wer niemandem gleicht, macht immer noch einen Unterschied.

Postskriptum zur Gegenwart

Zahlreiche autobiographische Texte der europäischen und amerikanischen Literatur haben im 20. Jahrhundert die Grenzen der Gattung ›Autobiographie‹ ausgelotet: die Trennung zwischen Wirklichkeit und Fiktion, die Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses, die Vorstellung eines nicht fraglos über sein eigenes Leben verfügenden Ich. Zugleich haben sich die Grenzen des autobiographischen Schreibens in diesem Zeitraum aber auch unendlich erweitert. Die traditionelle literarische Gattung der Autobiographie scheint ihre Konturen dabei weitgehend eingebüßt zu haben. In einer zunehmend globalisierten Gegenwart verlieren ›westliche‹ europäische Muster der Autobiographie an Geltung, während plötzlich ganz andere kulturelle Formen des Über-Sich-Selbst-Schreibens ins Blickfeld geraten.[85] Die ›klassischen‹ Narrationen und Schreibformen werden abgelöst von einer Vielzahl unterschiedlichster

Bd. 1. Grenzen der Identität und der Fiktionalität, München 2006, S. 353-368. Philippe Gasparini: Autofiction. Une aventure du langage, Paris 2008.

85 Vgl. Gabriele Rippl: Autobiography in the Globalized World, in: Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 2: History. Berlin/Boston 2019, S. 1263-1279.

(Selbst-)Repräsentationsformen, für die längst neue und angemessenere Begriffe wie »Life Writing«[86] und »Self-Narration«[87] bereitstehen. Schließlich hat sich das Schreiben als autobiographische Praxis auch medial grundlegend verändert: Zunehmend werden andere Medien – Fotographie, Bilderserien, Videos, Comics, digitale Formate – für Selbstbeschreibungen und Lebensberichte eingesetzt, zunehmend drängen sie die autobiographischen Schriftmedien und Erzählformate nicht nur zurück, sondern verändern die Art und Weise, über sich selbst zu erzählen.[88]

In all diesen Formen, die immer auch Revisionen der lange Zeit vorherrschenden Text- und Erzählmodelle beinhalten, kündigen sich vielfältige alternative Möglichkeiten an, sein Selbst zu thematisieren. Gleichzeitig verweisen sie nachdrücklich – immer noch – auf die unstillbare Aktivität moderner Subjekte, ihre je spezifische Individualität in ihrer besonderen und jeweils selbst verantworteten Gestalt zu dokumentieren und fortlaufend zu behaupten. Gerade die Infragestellung althergebrachter Sicherheiten im Wissen um die Konstanz des Subjekts als Souverän seines Handelns, Denkens und Sprechens hat dazu geführt, diesem Ich unendlich viel Raum für autobiographische Selbstdarstellungen zu geben. Immer auch positioniert sich dieses Ich in vielfältigen Relationen und Selbstvergleichen. Anders als in der Vormoderne rückt es dabei nicht in eine vorgegebene Vergleichsordnung ein, sondern gerät in eine Welt des permanenten Sich-Vergleichens, der Gestaltung immer neuer Vergleichshorizonte und Vergleichsmaßstäbe. Ein digitales soziales Netzwerk wie *Facebook* kombiniert eingeführte autobiographische Muster mit neuen technologischen Möglichkeiten, die das Über-Sich-Selbst-Erzählen und das Sich-Vergleichen an eine post-humane Logik, an Algorithmen und standardisierte Verfahren delegieren.[89] Und eine digitale Gesell-

86 Vgl. Margaretta JOLLY (Hg.): Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms, London/Chicago 2001. Sidonie SMITH/Julia WATSON: Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives, Minneapolis 2010. Max SAUNDERS: Self Impression. Life-Writing, Autobiografiction, and the Forms of Modern Literature, Oxford 2010.

87 Arnaud SCHMITT: Self-Narration, in: Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 1: Theory and Concepts, Berlin/Boston 2019, S. 658- 662.

88 Vgl. Gillian WHITLOCK: Soft Weapons. Autobiography in Transit, Chicago/London 2007. Jörg DÜNNE/Christian MOSER (Hg.): Automedialität. Subjektkonstitution in Schrift, Bild und neuen Medien, München 2008.

89 Vgl. Kerstin WILHELMS: My Way. Der Chronotopos des Lebenswegs in der Autobiographie (Moritz, Fontane, Dürrenmatt und Facebook), Heidelberg 2017, S. 285-322.

schaft erlaubt vielfältige Optionen einer vermeintlich entindividualisierenden Muster-Erkennung, führt jedoch lediglich eine Dynamik der Moderne fort, die seit jeher daran arbeitet, ihre steigende funktionale Komplexität mit der Herstellung von Regelmäßigkeiten und vielfältigen Vergleichsverfahren zu ordnen und zu gestalten.[90]

Zu solchen Mustern zählen auch Autobiographien, und so sehr sich die Selbstthematisierung in der digitalen Welt – mittlerweile etwa mit den auf *Instagram* ausgetauschten Fotos, Videos und ‚Stories' – erweitert und differenziert, so sehr bleibt auch die literarische Autobiographie ein Zentrum kultureller Selbstverständigung und zeithistorischer Reflexion. Mehr denn je: Seit kurzem sind autobiographische Darstellungen wie die zu Beginn dieses Buches bereits erwähnte Autobiographie von Didier Eribon, *Retour à Reims* (2009), sogar in den Rang soziologischer Analysen und zeitdiagnostischer Bestseller aufgestiegen.[91] Der Amerikaner J. D. Vance hat mit seiner Autobiographie *Hillbilly Elegy. A Memoir of a Family and Culture in Crisis* (2016) eine ähnliche Diagnose der amerikanischen Gegenwart präsentiert. In Deutschland versuchte der Soziologe Steffen Mau unlängst mit seiner eigenen autobiographisch erzählten Rückkehr zu seinem mecklenburgischen Herkunftsort die Spannungen und Krisen der deutschen Gesellschaft verständlich zu machen: *Lütten Klein. Leben in der ostdeutschen Transformationsgesellschaft* (2019). Auch diese gesellschaftstheoretisch versierten autobiographischen Erzähler erneuern – wie im bereits dargestellten Fall von Eribon – die Dynamiken des Sich-Selbst-Vergleichens: Sie vergleichen ihr früheres (Herkunfts-)Ich mit ihrem heute erlangten Status, sie vergleichen sich mit einst vorbildhaften oder zurückgelassenen, stets sozial differenten Weggefährten – um am Ende die eigene, aus diesen Vergleichen zuletzt hergestellte und geformte Individualität in ihrer besonderen, tendenziell unvergleichbaren Form zu präsentieren. Bei allen soziologischen Analysen und Herleitungen des Ich aus gesellschaftlichen Strukturen wird zugleich jedoch die Ortlosigkeit betont, das Umkreisen-Müssen und Nicht-Fassen-Können des eigenen Ich – ohne dass das Bemühen um die Erkennbarkeit und Feststellbarkeit dieses unverwechselbaren Individuums aufgegeben würde. Hier zeigt sich wohl am deutlichsten der Unterschied zu vormodernen Ichkonzeptionen, die im autobiographischen Schrei-

90 Vgl. Armin Nassehi: Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München 2019.

91 Vgl. dazu Carlos Spoerhase: Politik der Form. Autosoziobiografie als Gesellschaftsanalyse, in: Merkur 71 (2017), S. 27-37.

ben einen Fluchtpunkt des Ich voraussetzen, ausstellen und häufig auch als zuletzt erreicht ausgeben.

Wo immer man gegenwärtig hinsieht, machen sich unzählige Personen des öffentlichen Lebens – ob aus Politik, Sport oder Unterhaltungsindustrie – auf, um ihre Autobiographien in stets noch gedruckter (Buch-)Form an die Öffentlichkeit zu bringen. Und wo immer man hineinliest, findet sich jenes Wechselspiel von Ich-Suche und Relationierungsversuch, das im Sich-Selbst-Vergleichen oftmals seinen rhetorischen Ausdruck gefunden hat. Bob Dylan zum Beispiel hat in seiner mit *Chronicles* (2004) überschriebenen Autobiographie die Geschichte seiner musikalischen Selbstwerdung erzählt: als literarisch, zuweilen mythisch stilisierte Chronik von Wandlungen, Metamorphosen und Wiederauferstehungen, als Maskenspiel,[92] das die Vorstellung eines ebenso geradlinigen wie einheitlichen Subjekts häufig ironisiert: »There's a lot of things that I didn't have, didn't have too much of a concrete identity either.«[93] Gerade deshalb setzt sich Dylan ständig in Beziehung zu anderen und schildert, wie er sich an großen Vorbildern gemessen hat: »Picasso had fractured the art world and cracked it wide open. He was revolutionary. I wanted to be like that.«[94] Zugleich präsentiert Dylan mit seiner Autobiographie eine Geschichte der amerikanischen Musik und des amerikanischen Zeitalters: Er vergleicht sich mit zahlreichen Gestalten und Einflussfiguren aus der Tradition der Folkmusik und des *Great American Songbook*, er schreibt sich zuletzt hinein in eine imaginäre amerikanische Gemeinschaft, die er stellvertretend mit seiner Geschichte, seinen Texten und Liedern zu verkörpern vorgibt.[95]

Gerade indem Bob Dylan sich als bloßen Vertreter und Sprecher eines solchen Gemeinwesens beschreibt,[96] inszeniert er seine unvergleichbare, einzig-

---

92 Vgl. Piotr Bukowski: »It ain't me…«. Bob Dylans autobiographisches Maskenspiel, in: Kalina Kupczynska/Jadwiga Kita-Huber (Hg.): Autobiografie intermedial. Fallstudien zur Literatur und zum Comic, Bielefeld 2019, S. 321-331.

93 Bob Dylan: Chronicles. Volume One, New York u.a. 2004, S. 55.

94 Ebd.

95 Aus diesem Grund gehen erzähltes Leben und erzählte Musik in Dylans Autobiographie bis weit in das 19. Jahrhundert zurück, in die Zeit der Nord- und Südstaaten und des amerikanischen Bürgerkriegs, in dessen Geschichte er sich in der New York Public Library einst hineingelesen haben will: »The age I was living in didn't resemble this age, but yet it did in some mysterious and traditional way. Not just a little bit, but a lot. There was a broad spectrum and commonwealth that I was living upon, and the basic psychology of that life was every bit a part of it.« Ebd., S. 86.

96 In seiner Rede zur Nobelpreisverleihung hat Bob Dylan der Relationierung und der Ähnlichkeit noch einmal breiten Raum eingeräumt, etwa im Hinblick auf das erste

artige Position in der Geschichte der amerikanischen Folk- und Rockmusik. Analog auch zum Verhältnis von ›Dichtung‹ und ›Wahrheit‹ wiederholt die Erzählung der *Chronicles* das Muster von Goethes Autobiographie: eine Epoche zu repräsentieren und doch inkommensurabel zu sein. Ob auch andere der unzählig erscheinenden Autobiographien der Gegenwart nach wie vor diesen Anspruch erheben, sei dahingestellt. Wie sich in der nächsten, vollends digitalisierten Gesellschaft das autobiographische Schreiben und das Sich-Selbst-Vergleichen verändert und gestaltet,[97] ist jedenfalls eine gänzlich offene Frage; sie wird nicht zuletzt davon abhängen, ob man jeder einzelnen Autobiographie weiterhin die Bedeutung zusprechen wird, für etwas unverwechselbar Eigenes und Einzigartiges zu stehen. Gemessen an der heute im Ganzen bedrohten Menschheitsgeschichte, so hat es Hélène Cixous kürzlich in einem autobiographischen Interview formuliert, könnte sich durchaus eine neue paradoxale Spannung ergeben zwischen der Bedeutungslosigkeit des Einzelnen und seiner unermüdlichen Anstrengung, die eigenen Erinnerungen weiterzugeben: »An der Entstehungsgeschichte gemessen sind wir Nichtse, und es gibt Milliarden denkender Zellen, voller Einbildungskraft, die sich erinnern, die sich weitergeben.«[98] Cixous, die in den 1960er und 1970er Jahren – zeit- und ortsgleich mit Roland Barthes – die intellektuelle Postmoderne mit Theorien eines ganz anderen Schreibens (*écriture feminine*) begründet hat, verbindet diese Skepsis in *Une autobiographie allemande* (2016) dennoch mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für das autobiographische Schreiben:

> »[…] ich *weiß* ganz einfach nicht, wie ich das vom Tod gebissene Leben anders ertragen sollte, als auf die papierenen Mauern zu ritzen *Hic fuit*. […] Jede Einzelperson ist ein Fundus an je einzigartigen Leidenschaften, Morden, Hand-

---

Vorbild Buddy Holly: »From the moment I first heard him, I felt akin. I felt related, like he was an older brother. I even thought I resembled him.« Bob DYLAN: The Nobel Lecture, New York u.a. 2017, S. 1.

97 Zum Horizont vgl. etwa die Arbeiten von Dirk Baecker, die eine Umstellung von einem dem Buchdruck geschuldeten kritischen ›Vergleichswissen‹ auf digitalen ›Kontrollüberschuss‹ prognostizieren: Dirk BAECKER: Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007. Dirk BAECKER: 4.0, oder Die Lücke die der Rechner lässt, Berlin 2019.

98 Hélène CIXOUS/Cécile WAJSBROT: Eine deutsche Autobiographie, Wien 2019, S. 49. »Nous sommes des riens à l'échelle de la genèse, et il y a ces milliards de cellules pensantes, imaginantes, qui se souviennent, qui se souviennes, qui transmettent.« Hélène CIXOUS/Cécile WAJSBROT: Une autobiographie allemande, Paris 2016, S. 50.

> lungen aus Geiz oder aus Gastfreundschaft und verblüffenden Momenten der Epiphanie.«[99]

Mit ihrer *autobiographie allemande* hat Hélène Cixous auch den eigenen »Fundus« ihrer »einzigartigen« Erfahrungen ausgebreitet und sich vergleichend in Beziehung gesetzt zu ihrer deutsch-jüdischen Herkunftsfamilie und den Migrationsgeschichten des 20. und 21. Jahrhunderts: »Ich gehöre zu denjenigen […], die nach keiner anderen Frucht streben als zu schauen, wie und warum ein Jedes geschieht, und die gern die Büchlein lesen, in denen die Leben der anderen Menschen zusammengefasst sind.«[100]

---

99 H. Cixous/C. Wajsbrot: Eine deutsche Autobiographie (Anm. 98), S. 50. »Je ne *sais* tout simplement pas supporter la vie mordue par la mort autrement qu'en gravant sur les murs de papier *Hic fuit*. […] Chaque individu est une réserve de passions singulières, de meurtres, d'actes d'avarice ou d'hospitalité, et de moments d'epiphanie stupéfiants.« H. Cixous/C. Wajsbrot: Une autobiographie allemande (Anm. 98), S. 51. Es handelt es sich um ein Interview, in dem sich Hélène Cixous wie in einigen ihrer späten autobiographischen Schriften vor allem auf ihre Herkunft sowie auf ihre in Deutschland geborene Großmutter und Mutter besinnt: vgl. Hélène Cixous: Osnabrück [1999], Wien 2017. Hélène Cixous: Osnabrück. Hauptbahnhof nach Jerusalem, Wien 2018.

100 H. Cixous/C. Wajsbrot: Eine deutsche Autobiographie (Anm. 98), S. 50. »Je suis de ceux […] qui ne cherchent d'autre fruit que de regarder comment et pourquoi chaque chose se fait, et qui aiment lire les petits livres résumés des vies des autres humains.« H. Cixous/C. Wajsbrot: Une autobiographie allemande (Anm. 98), S. 51.

Nachwort

Franz-Josef Arlinghaus, Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski

In Sten Nadolnys Roman *Er oder Ich* (1999) berichtet die Hauptfigur Dinge aus dem eigenen Leben, der Gesprächspartner verweist auf das Allgemeine: »Das wollen wir alle sein: Männer. Oder wertvolle Menschen […]. Hauptsache siegreich.«[1] Als der Romanheld daraufhin das autobiographische Thema auf den Punkt zu bringen meint – »Den meisten genügt es einzigartig zu sein« –, erwidert der andere trocken: »Geht nicht. Das Menschsein verdirbt jede Einzigartigkeit.«[2]

Von Jean-Jacques Rousseau bis Hélène Cixous haben wir in diesem Buch zwar beobachten können, wie sehr ›Einzigartigkeit‹ als ein Motiv des autobiographischen Schreibens wirksam war – aber auch, dass es nicht einmal in der Moderne ein durchgängig erstrebenswertes Ziel darstellte. Nadolnys Roman hinterfragt die Einzigartigkeit seines Helden durch eine bereits im Titel angezeigte Pointe: *Er oder Ich* stellt das Leben in doppelter Perspektive dar, indem der Erzähler einmal ›Ich‹ sagt und ein andermal von einem ›Er‹ spricht. Die Erzählhaltungen präsentieren unterschiedliche Figuren, unterschiedliche Biographien, die Einzigartigkeit wird schon durch den Vergleich dieser beiden Figuren relativiert – ähnlich wie in dem unserem Buch vorangestellten Titelgemälde: Das sich selbst in unterschiedlichen Zuständen betrachtende Ich zerfällt in *The Four Lauras* in mehrere parallele Figuren.

Vielleicht muss sich gerade der moderne Mensch am Problem der Einzigartigkeit abarbeiten. Der Soziologie Andreas Reckwitz sieht derzeit gar ein Zeitalter der *Singularitäten* heraufziehen, in dem es darauf ankomme, einen jeweils ganz besonderen Lebensstil zu kultivieren.[3] In Zeiten der Globalisierung, in dem nicht nur die sozialen Netzwerke unendliche Vergleichbarkeit

1 Sten Nadolny: Er oder Ich. München 1999, S. 103.

2 Ebd.

3 Andreas Reckwitz. Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2019.

ermöglichen, liegt der Gedanke allerdings nicht ganz fern, dass vieles die Einzigartigkeit wieder verdirbt. Vor diesem Hintergrund lädt das in der Gegenwart weiterhin ubiquitär anzutreffende Anders-sein-Wollen zu einer genaueren Betrachtung ein. Die Analyse des Sich-Vergleichens zeigt nicht zuletzt, wie Autor*innen mit den prekär gewordenen Singularitätspostulaten umgegangen sind, in welche Relationen sie sich gestellt sehen wollen und was für sie den Kern ihres Selbst eigentlich ausmacht.

Die Beiträge in diesem Buch haben vorgeführt, wie sich das Ich in unterschiedlichen Situationen und historischen Momenten in Beziehung zu anderen konstituierte. Die Grundstruktur des Vergleichens – die Kombination aus Gleichheitsannahme und Differenzbeobachtung – fand sich epochenübergreifend in den hier untersuchten autobiographischen Texten, die jeweilige Häufung sowie die spezifische Funktion dieser Vergleiche offenbarten jedoch je nach Zeit, Textform und sozialem Ort große Unterschiede, die letztendlich auf den historischen Wandel von Individualitätsformen verweisen.

In der Vormoderne war der Unterschied, den das eigene Leben machen sollte, kein allzu vorrangiges Ziel; wie sich zeigte, sollte im autobiographischen Erzählen oft genug die Ähnlichkeit und die Nachfolge, die *imitatio* und die Analogie im Mittelpunkt stehen, die Art und Weise, wie sich der*die Einzelne in eine Ordnung hineinschrieb, die dem eigenen Ich einen jeweils festen Platz zuzuweisen wusste. Unvergleichbarkeit war keine Errungenschaft und keine Tugend, einzigartig waren allenfalls die Mühen, diesen dem Ich angemessenen Platz zu erkennen, zu erreichen und für immer einzunehmen.

Das vielleicht berühmteste autobiographische Selbstzeugnis noch vor jeder Moderne, die in den Jahren 396 bis 398 geschriebenen *Bekenntnisse* des Augustinus, beginnen mit einem Bibelzitat – »Groß bist du, Herr, und hoch zu preisen« (Ps 144)« –, und sie benennen die Quintessenz dieses autobiographischen Schreibens bereits zu Beginn: »[…] denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir.«[4] Das ist weit von jeder Einzigartigkeit und jeder Unvergleichbarkeit entfernt, und doch nennt Augustinus noch einen weiteren Grund dafür, warum er sein Selbst in den Mittelpunkt stellt und über sein eigenes Leben berichtet. Um Gott zu erkennen und anzurufen, um dem Ziel des Lebens folgen zu können, muss Gott im eigenen Selbst erfahrbar sein und genau dort angerufen werden (»in me

4 Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse, Erstes Buch, eingel. übers.u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1955, S. 1 (»Tu excitas, ut laudare te delectat, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te«).

ipsum eum vocabo«): »Ich wäre also nicht, mein Gott, ich wäre gänzlich nicht, wärest du nicht in mir.«[5]

Mit der durchaus ›unruhigen‹ Suche nach dem Inneren und dem eigenen Selbst ist ein historisch übergreifendes Motiv des autobiographischen Schreibens allenfalls angedeutet. Auch sich selbst zu vergleichen, markiert eine stets vorkommende autobiographische Praxis, verändert aber gerade im historischen Verlauf seine Funktion. Wir haben versucht, ausgewählte vormoderne und moderne autobiographische Texte jeweils genau zu betrachten und wie in einem Experiment miteinander zu konfrontieren – nicht zuletzt, um gerade dadurch die Eigenarten und Charakteristika der jeweils unterschiedlichen historischen Formen zu schärfen. Ob Menschsein die Einzigartigkeit verdirbt, mag einstweilen dahingestellt bleiben; zu beobachten aber, wie autobiographische Erzähler*innen zu ganz unterschiedlichen Zeiten sich selbst vergleichen, trägt zumindest dazu bei, ihr Menschsein zu verstehen.

5 Ebd., S. 2 (»Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me«).

Register